目　　录

导　论：文化与行为……………………………………（1）

第一编　追根溯源

引　言……………………………………………………（14）
第一章　生活之镜……………………………………（16）
　艺术概况……………………………………………（16）
　小说…………………………………………………（27）
第二章　两性…………………………………………（45）
　罗曼司………………………………………………（45）
　男人世界中的女人…………………………………（56）
　罗曼司与共产主义…………………………………（59）
　一起连杀数人的案件………………………………（66）
第三章　差异的起源…………………………………（70）
　家庭…………………………………………………（72）
　父母与子女…………………………………………（73）
　学校…………………………………………………（87）
　社会需要和总价值…………………………………（104）
第四章　欧洲的终结与美国的兴起…………………（115）
　美国人生活方式的兴起……………………………（123）

第二编　人、神与万物

引　言……………………………………………………（133）

第五章　婚姻与阶层……………………………………（136）
阶层…………………………………………………（149）
第六章　成功与英雄……………………………………（156）
英雄崇拜……………………………………………（161）
第七章　对政府的两种态度……………………………（178）
政府的威信…………………………………………（178）
差距与认同…………………………………………（187）
第八章　政府的弊病……………………………………（197）
腐化…………………………………………………（197）
怎样赢得好感和影响官员…………………………（204）
反抗和分裂…………………………………………（213）
第九章　两种宗教………………………………………（224）
中国人的宗教方式…………………………………（226）
祖宗崇拜……………………………………………（234）
多神教与一神教……………………………………（239）
第十章　宗教信仰的基础………………………………（253）
"愿意作个卫理公会教徒"…………………………（253）
美国教会的倾向……………………………………（260）
第十一章　对经济生活的两种态度……………………（276）
中国经济的特征……………………………………（278）
中国政府与中国经济………………………………（289）
美国人的经济态度…………………………………（291）
第十二章　工业失败与经济竞争………………………（297）

中国为什么在工业化中失败…………………………… (298)
竞争：结合或分离的焦点…………………………… (306)
第十三章　中国人的弱点…………………………… (316)
传统的束缚…………………………… (316)
没有革命意义的反抗…………………………… (321)
缺乏科学和音乐…………………………… (329)
缺乏自发的非亲属组织…………………………… (340)
自满的代价…………………………… (345)

参考书目…………………………… (348)
编者后记…………………………… (375)

导论：文化与行为

毫无疑问，每个人的气质、爱好、潜力和习性都有差异。发现某个人的异常行为也相当容易。例如，中国明代的一位喜欢恶作剧的滑稽大师许文昌至少在苏联人巴甫洛夫发现“条件反射”之前200年就曾做过类似的游戏。许的舅舅总是为难外甥，外甥（许）亦对舅舅不满。一天，又一个交锋的机会到了。许的舅舅来许家走亲戚。许便走出门外朝舅舅刚才骑来的那头驴深深的鞠了一躬。那畜牲尚未明白过来是怎么回事，许便拿起棍子朝驴头上和身上猛打数下，驴疼痛难忍，狂跳不已。

舅舅告别时，父母让许送舅舅。在舅舅往驴身上骑时，许对舅舅深深地鞠了一躬，以示尊敬。而驴却以为这种姿势意味着对它的痛打，便跳起来，扭头将许的舅舅摔在地上。

除了个人的差异之外，每一个社会又表现出其自身内部的差异。中国北方人与广东人的方言彼此不通。长江南岸的宗祠又较北面为多。一些北方人动不动就称其南方同胞轻浮而“滑头”（诡计多端）或不老实，而我本人遇到的南方人却又说我不象一个北方人。他们说我长着一副南方人的面孔而个头也不象北方人那么高大。尽管事实上许多福建人的个头都在六英尺甚至六英尺以上，而北方大汉的神话依旧存在。

至于美国，正如一位作者指出的那样，一些纽约人以为“加

利福尼亚人是左手拿着冲浪板右手挽着头面人物的少女"。另一一方面，一些加利福尼亚人又说纽约人太死板以致于不知道什么是"里边"，什么是"外边"，竟然为"是否会错穿胶底鞋死去而忧心忡忡"。

众所周知，美国州与州之间的法律五花八门。但是许多美国人也许不知道密西西比是唯一允许罪犯与配偶定期同居的州，而内华达州，除了赌博合法化之外，在能源危机以前高速公路上也不安置限速标志，理由是，驾驶员应该有能力自己作出判断。

然而，尽管在个人之间和地区之间有这样那样的差异，但每个社会中的多数人在其日常生活中还是按照社会可以接受的一般方式行动的。对违反者的惩戒也各不相同。一个离家远行、在机场忘了吻自己妻子的美国人回来后便会遇到麻烦，而在朋友面前夸耀自己孩子漂亮的中国父亲则会成为讥笑的对象。如果一个美国客人带着某个未经邀请的人参加宴会，那么以后他就不会再被邀请；一个中国客人如果恭维女主人的美貌则近乎无礼。他可以赞扬她的烹饪技术、她的贤惠或夸她教子有方，但他绝不能涉及她的体态包括衣着。这诸多"可"与"不可"，不过是无数文化上界定的行为规范中极少的一部分，它们对成年人是如此明晰，以致于在每个社会中几乎成了自然法则的一部分。

从这个角度来看，相对于他人的排斥力来说，每个人"做他自己的事情"的观念显然是不现实也是非人类的，其原因有二：其一，我们都不同程度地受他人影响，这些人包括我们的爱人、父母、孩子、挚友、亲属、伙伴以及英雄；其二，我们需要他人是由于他们为我们提供商品或服务。我们和他们彼此处于角色关系中。我们不仅需要基本用益、垃圾处理、医疗护理，而且需要明信片、书写工具和营养品。即使禅师也不能不在他人建造的寺庙里坐禅沉思，用他人造的戒尺惩罚弟子。有一些印度神职人员

坐在类似宝座的虎皮面沙发上接受弟子朝拜或者使用象比利·格雷厄姆在麦迪逊广场公园所使用的那种灵巧的新式麦克风传经布道。

于是，无论一个社会如何执着于个人主义哲学，如果它不根据某种一般的划分原则来组织其成员，它就无法发挥作用。例如：区别男人与女人、成年人与孩子、健全人与残疾人、原子科学家与屠夫、士兵与平民等等。个人在这里是根据其共同性而不是个体性被分门别类的。

随着我们社会向更加平等与自由的方向的不断进步，越来越多的妇女将进入许多以前被认为是由男子把持的职业，越来越多的子女将摆脱父母的约束，越来越多的"同性恋者"将被"耿直"的社会所宽容。然而任何社会(包括我们的社会)都不愿事实上也不可能取消所有的区分，或者按照我们个人主义的理想在任何方面都把成员看作是独立的个人。试想，我们能够取消医生和司机的执照而让人们自由行医或开车吗？我们能够忽略年龄与收入的差别而让人们任意享受社会保险和福利津贴吗？

同样，撇开基于阶级、民族、性别、地区、年龄、职业的差别不论，我们会发现大多数在中国的中国人之间会比他们与美国居民之间相处得更好，而大多数美国人也会感到他们与自己的同胞要比与在中国的中国人相处得更好。人们可能不大同意或理解个别同胞的所作所为，但通常情况下，他们的惊奇会比外国人要少。因为，每个民族享有的大量基本的、共同的思想、态度和期望不仅为普通人与其同胞的交往设定了方向，而且也使得整个社会凝聚在一起，这种凝聚不仅在同时代，而且在所有时代都是如此。

在本书1953年版里，我根据1948年中期中国北部的一份报纸提到了如下这段插曲。在一条穿过天津市区的河岸边发现了一个

捆着女人遗骨的包裹。十年前，这个女人和她姓张的丈夫离开北方老家到满洲里当煤矿工人，1946年她死后临时埋在那儿。国共内战期间煤矿被迫关闭，张决定回自己的老家。

张不想让妻子葬在他乡，于是便挖出遗骨捆起来带着他的三个孩子往家走。三个孩子分别是11岁、8岁、7岁。他们没钱坐火车，只好步行。从北满的长春到南满的沈阳，大约200英里。从沈阳他们坐火车西行40英里到新民县，又步行300英里到达中国北部的煤矿中心唐山，而后免费坐车到80英里外的天津。

在离开天津开始其最后120英里的行程之前，他们在靠近车站的墙脚下过夜。一个小偷误将包裹当成普通行李偷去，后来又扔掉了。张发现包裹丢失后，便请一位识字人写了失物招领在车站附近四处张贴。有人告诉他，警察在河边发现一具女尸，他便赶去辨认，结果正是他妻子。当地政府出于公共卫生的原因要求就地掩埋。张说，"决不能埋在这儿，即使我同意了，我的儿子也不会同意。我背了一千多里，晚上把它当枕头，也没生病。"最后他还是被允许带走包裹。但走之前，他要求将鉴别时弄掉的头发与牙齿一起带走。他说，"一定得全尸下葬"。

美国人容易理解作为穷人与文盲的张没钱坐火车。他们听说过中国普遍的贫穷。听过这个故事的美国人也为张对他妻子的一片赤诚留下了深刻印象，但是，他们觉得这种方式未免古怪，也没有必要，因为腐尸会损害张及其孩子的健康。我的一些美国朋友同情张坚持要回脱落的毛发与牙齿，但他们不明白张为什么要托辞于儿子。

在中国人看来美国人这两点质疑都是站不住脚的。对于中国人来说，全尸葬在出生地是整个人生的一部分，儿子们也有义务这样做。由于矿工的儿子尚小无法埋葬其母亲，所以父亲是代行其职，而不管这会有多么困难。

正象这些习俗使普通的美国人感到困惑一样，美国人的许多思想和行为对中国人来说也是陌生的。我第一次意识到这一点是1944年在中国看根据马西娅·达文特小说改编的电影《空谷芳草》的时候。作为美国一个钢铁中心的一位富豪的儿子，派克在生产和劳工关系方面有许多与父母及其助手不一致的想法。不幸的是，他的妻子却站在父母一边。他俩有一个6岁的孩子。在一次和家里的仆人格里尔·加森（其父是派克家族一家工厂的雇工）的交谈中，派克被她的观点、个性、同情心所感染。但她拒绝了他的爱情，因为他是一个结了婚的人。

当时厂里正逢劳资纠纷。工人罢工要求提高工资和改善工作条件。于是厂方找来一批对付工人的打手。派克劝其父亲将这些人解散并与工人领袖谈判。但是，当父亲迫于儿子的劝告与工人领袖交换意见时，工人和破坏罢工者之间发生了冲突。父亲被杀，多人受伤，家里富丽堂皇的宅邸被毁。加森的父亲也被杀。后来派克接管家业，并且改善了劳工政策。结果，无情的妻子与派克离婚，派克与加森遂结为秦晋之好。

对于美国观众说来这是一幕喜剧，因为每件冲突在美国人看来都得到了圆满的解决。这就是：产业冲突由新的生产方法代替了旧的方法；对劳工的自由主义态度代替了冲突中的强硬镇压；激进的儿子派克取代了保守的父亲；真正的爱情战胜了痛苦的婚姻。

可是，和我一起看电影的中国朋友却对此十分不满，他理解美国工业的巨大规模和财富，也理解美国产业纠纷中的严酷与残暴，他也意识到美国人确实准备把新思想付诸实现并随时准备引进新的生产方式。但他仍将派克和加森当成恶棍，派克不孝顺，因他反对父亲并破坏了父亲苦心经营的事业。加森实际上也难辞其咎，不仅因她破坏了派克的婚姻，也因为她导致了家庭的毁灭

与父亲的破产。加森刚刚出场时，派克家里雍容华贵，完好无损。要是她没有去劝说派克的话，他也许就不会请求父亲与劳工谈判，老人也就不会遭到致命的袭击，加森的父亲也不会在混战中丧生。

对于中国观众来说，与父亲争执的儿子不是好儿子，而帮助这样的儿子的少女自然也就不是好女子。同样地，中国人还认为，不幸的儿媳是品格高尚的女子。而中国人绝不会提及派克与妻子之间的不和以及派克与加森之间可能会过上的幸福生活。

这两个片断所反映的差异源于每个社会中人们看待过去、现实、未来与界定和解决自己问题的基本而独特方式。人们把每个社会的一般特征称为"社会特征"、"文化主题"、"生活方式"、"民族精神"、"基本人格"或"生活哲学"。这里我不讨论这些用语的恰当与否，也不对心理人类学进行技术性探讨，从本书的角度来看，我将把这些一般特征简称为"中国生活方式"与"美国生活方式"。

每种生活方式都因时而易吗？我的回答是肯定的。但这里的"变化"，并非通常意义上的"变化"，尤其与这个词应用于美国社会与美国文化时更是如此。二次世界大战以来，从60年代到70年代，美国确实发生了许多变化。60年代我们目睹了年轻人中吸毒的泛滥，嬉皮士与易比派运动，向高等教育性质以至其存在本身提出挑战的学潮，威胁要将我们的城市化为灰烬的种族暴行和性解放等等。

从那时至今，我们目睹了各种各样新的发展，克里斯托弗·拉希、汤姆·沃尔夫以及其他人称之为"新自恋者"或"我这一代"。但是，这种潮流真是新的吗？从集体抗议到寻求个人自娱和自我满足的转变在大批集体抗议者关于自己心理状况的声明中已经预示了。例如，一位自称佩特（Pete，非其真名）的哲学系

学生，发起了全校的抗议活动。这次活动是为了迫使他所在的名牌大学放弃在一家公司的股票，那家公司主要是与南非做生意。他说，“现在我积极参与改变现实，这使我感到很高兴，因为我常因性压抑与无心上进而有负罪感”。苏珊·斯泰恩也深有同感。苏珊是60年代后期另一位叛逆者。在其传记《气象员》中，她描述了1968年芝加哥全国民主大会期间参加游行的感受，“我感觉良好，我感到肢体灵活、柔韧而强壮，可以走很远很远的路。我双腿平稳而敏捷”。

从美国长远的文化背景来看，个人自我充实的趋势不过是近五十年前《空谷芳草》一剧中的同样的美式态度的进一步发展罢了。

就中国方面而言，1949年以后纷至沓来的事件在西方世界看来似乎是真正与过去决裂的信号。1949年以来北京共产党政府公诸于世的宣言无非是彻底改造整个中国社会。大跃进、文化大革命、“四人帮”的垮台以及四个现代化告诉我们一个拥有悠久而灿烂历史的庞大社会剧烈变革中的诸多转折点。

然而，对于中国社会新的进步的特征，还需要进一步理解。即使对于那些熟知1949年以前的中国社会而后又访问过人民共和国的西方人来说也是如此。例如，专栏作家约瑟夫·艾尔索普自1972年访问中国以来，便从一个对新政权的猛烈批判者转变成为一位对共和国取得的伟大成就的热情赞扬者。当即将离开中国，坐在广东至香港的火车上时，他与妻子讨论一个令他们迷惑不解的问题。他们发现，与令人沮丧的苏联与东欧国家相比，在长达一个月的旅行中，中国“既不令人厌倦也不令人沮丧”，“跨过苏联边界时我们谢天谢地，而离开中国时我们却流连忘返”。他们反问自己“为什么会这样呢”？

我认为艾尔索普的问题提得很好。因为我1964年夏天离开苏

联时也深有同感。但我认为艾尔索普的回答含混不清。

一方面，他说，"新中国在以中国方式运转着"，并且说，尽管大跃进失败了，文化大革命也破坏严重，但是，"每一个地方，你都可以看到人们在大胆、勤勉、机智地为美好未来奠定坚实的基础。不管在工业方面还是在农业方面，你都可以看到令人眼花缭乱的业绩。我想，大约是这一种意义上的进步回答了我们在去香港的火车上提出的问题"。

另一方面，他也不能不提到，"透过生活的表面，我们可以看到这里没有比苏联的生活更自由的迹象。中国的苏尔森尼希恩（Solzhenitsyn）是不可思议的。这里没有地铁艺术和文学。所有的人步调一致，或者在进行'思想改造'"。

我想，上述理由都不是艾尔索普夫妇在离开中国的火车上提出的问题的答案。在成就方面，我们同样也在苏联可以看到。如果我们比较一下革命前后的苏联，我们看到的不也正是令人眼花缭乱的成就，不也给我们一种不断进步的感觉吗？事实上，二战期间澳大利亚驻中国大使亚历山大·埃格尔斯顿在重庆曾作过我认为是满意的解释，他以为，苏联人不断进取，是因为俄国人毕竟是俄国人。这位大使在这一点上并非一己之见。

至于地铁艺术与文学，为什么在中国就不存在呢？中国人为什么会步调一致呢？艾尔索普夫妇在一个"没有更多的自由生活迹象"的社会旅行既不感到厌倦又不沮丧，而在每一次离开另一个不仅有"更自由的生活"，而且还产生了令艾尔索普及其同胞都十分崇拜的象苏尔森尼希恩这样的作家的国家时反而谢天谢地，这是否有些自相矛盾呢？

假如我们总从美国的角度来看中国和中国人的话，那么，这种自相矛盾就永远是自相矛盾。我觉得把中国人与俄国人区别开就象把中国人与美国人区别开一样是人类的本能。不管中国人做了

些别的什么，反正中国人的特长是善于协调人际关系并将这种协调方式成功地从传统转向现代以适应事物的新格局。

艾尔索普夫妇对此并非一无所知。“我们的主人无不友好、风趣和乐于助人，我们的翻译姚伟，是我们从未见过的最理想的旅伴”。但是，最后，艾尔索普还是选择了最典型的美式理由，“不断进步的感觉”，作为他们流连忘返的答案。要是艾尔索普真的理解中国人的特征的重要意义的话，他们也许就会懂得那些自相矛盾的事实正是基于同样原因。中国缺乏地铁艺术和“许多主人的友好、风趣和乐于助人”一样是同一种人类行为模式的不同表现。

我们用另一个例子来描述中国过去和今天的文化延续。一位著名的美国发展心理学家访问中国儿所学校后说，“从某种意义上，中国成年人给予儿童的热心支持和影响更可靠，更普遍，但却**不象我们在美国人之间常看到的那样亲密**”。但是，访问者对此给予肯定的证据仅仅是，中国的教师（指幼儿园里的教师）奖赏孩子是“口头上的夸奖而不是抚爱或搂抱”。

依我看，不常爱抚并不意味着不太亲密。美国夫妇之间的当众亲吻与拥抱是他们之间亲密的婚姻关系的晴雨表吗？亲吻与拥抱只不过是美国人表达瞬间强烈情感的方式，但这不能说明孩子与其老师之间的信任程度。另一方面，中国老师给予孩子的“更可靠的”支持与情感可能与真实意义上的亲密有更多的联系。因为更可靠的支持与情感意味着这些情感与支持更为持续而并非偶然。因此，假定这种方式更有益于亲密的交流不是合情合理的吗？

最近（1979年秋季）对杭州一位党的高级干部的两个儿子奸污100多位少女的审判的报道，可使我们从中窥见旧中国模式的存在，尽管中国经历了象大跃进与文化大革命这样的政治运动。

至于台湾，最近的一件事及其广泛的含意对那些宣称经济发

展必定伴随着社会、文化变革的人无疑是当头一棒。

妾是旧中国的制度，西方人常常误认为妾就是情妇，其实他们不知道妾是合法的"助理"妻子。蓄妾在儒家正统思想中是为了传宗接代。但是丈夫为性欲而娶妾亦非少数。纳妾制度在1935年已被法律禁止，但实际上一直延续到1949年共和国建立。1949年之前已为人妾者可自愿维持其地位，但再不允许纳妾了。

日本统治下的台湾居民也象他们在大陆的弟兄们一样把纳妾看作理所当然的事。但在国民党领导的政权重新在台湾执政以后，1935年禁止纳妾的法律自然流行开来。下面是台湾最近一份主要报纸的报道：

> 值此春暖花开之际，一位62岁的地方官员，将开始其人生旅程的第三个阶段，在这个鸟语花香的阶段，他将与第三个新娘同结百年之好。
>
> 这位年长的官员姓黄，是三峰观的要人（道教寺院，附设一个剧团），是该观的长期赞助人及支持者，经常捐赠大笔金钱。新娘是这里著名的戏曲明星。
>
> 据这位官员的亲属说，他开始喜欢的是这位女演员精湛的演技。后来他们相爱是因为这位官员与此庙及其剧社的密切关系。
>
> 婚礼定在3月25日（1977年）。他们将在此寺众神面前举行庄严仪式。高雄市长王雨云是客人之一。
>
> 我们听到这位年逾花甲的官员的妻妾正在室内为组织婚礼忙碌。这是一桩少见而令人高兴的事，尽管她俩已与其夫办了假离婚"。

假离婚满足了法律禁止纳妾的规定。毫无疑问，四个人希望

今后在同一个家庭里幸福地生活在一起。

此例与那位工人将妻子遗骨从满洲里带回天津的事例的共同之处在于，中国人把婚姻关系看作是依赖于配偶之间重大的责任与义务而并非依赖于个人的爱情与情感。这就是为什么新闻中没有丝毫浪漫的描述。由于这些责任与义务不仅纵向扩展到一个人的祖先与后裔，也横向扩展到旁系血亲，这样，黄老先生的妻子与其第一个小老婆帮忙，为第二个小老婆操办婚礼不就很自然吗？假离婚不仅表明在很大程度上中国旧文化模式依然存在，而且表明中国习惯和现代中国法律之间还有很大的心理上的距离。在西方的影响下，中国法律贯彻一夫一妻制，但是中国习惯依然认为多妻没错。一张报纸竟然如此平淡地报道黄先生这件事，而不是由社会中的其他人将当事人投于滚烫的开水中或放逐（甚至迫害）——就象美国居民将会做的那样，我们该如何解释呢？

然而，尽管这种比较分析廓清了中美各自习俗中的事件，然而这不过提供了片面的解释。它并未告诉我们这些习俗之间的关系以及对它们各自的社会中许多其它行为发生了怎样的影响，例如，在一定场合下作为例证的中国的婚姻家庭习俗是如何与中国人对其政府事务漠不关心及其对基督教的抵抗之间相关联的？在《空谷芳草》中描写的代沟和劳资冲突，60年代的学生骚乱、暴力行为和70年代新的自恋是如何与美国的种族歧视、美国生活方式、美国工业与技术成就相关联的？

另一方面，我们前面的分析并没有对有关个人行为与集体活动之间的不连贯以至矛盾之处给出任何线索。例如，美国宗教界为什么一面承认通过上帝崇拜而博爱众生，却又拒绝黑人教徒？一个强调男女平等的社会为什么至今只给妇女在专业、政府领域提供极少高位？一个基于人人自由、自决的民族为何又远涉重洋派兵到处镇压他国革命并支持一个无望、腐朽的傀儡政权？就中

国方面来说，美国人二战以来面临的明显困惑是，一个多少世纪以来以正统、礼貌、恋家、尊重传统著称的民族怎么会突然成为共产主义者了呢？

我们需要认识的是，正如蜘蛛网一样，一个人的行为，尽管远远看去有无限的复杂性，但都有一个共同的线索与明晰的设计。在理解其设计及其分布之后，我们将会发现其截然不同的各个要素可以被勿庸置疑的网结联系起来，并且发现看起来矛盾的活动原来是同一亚结构的显现。本书所要追寻的正是这些网结及其亚结构的来源，和两种生活方式中所显示的行为模式。

为了这样的任务，我们对美国与中国社会中普通人的生活、观念、活动的关注将不少于对政府政策以及男女名人或权威的关注。尤其是对于两个社会中那些给世界、本人以民族假象的普通人，我们将使用望远镜而不是显微镜。我们将帮助读者通过抽象词语"美国"与"中国"认清那些容易引起人误解的伪装，这些伪装把他人想象为地域概念或者至多不过是作为民族混居着的无名的男人、女人和孩子。我们将阐明，在民族的帷幕之后行进着的不是无形的、无可名状的大众，而是具有可资鉴别的价值、责任与理想，以及无论其理性如何独特均懂得悲哀、胜利和奉献的人。我们关心的并非是对每个民族的历史、习俗、政府形式或者经济作详细生动的描述，尽管在我们理解美国与中国时这些或其他某些因素会作为航标帮助我们回答一个问题：两种人的差异如此丰富多彩、如此尖锐明显、又是如此纷纭复杂的真正原因究竟何在？

中国人与美国人的生活方式大约可以被简化为两个相对的系列：首先是，美国方式强调个人，即一种我们称之为个人中心的特征，这与中国强调个人在其同伴中的恰当地位及行为的情境中心适成对照。第二种基本对比是美国生活方式中的情绪重心与中

国深思熟虑的趋向适成对照。

这两组对比是密切相关的。个人中心使美国走向社会方面的孤立与心理上的孤独，他的幸福趋于迷狂，正如他的痛楚可能意味着难以忍受的灾难一样。由于感情专注于一人，那么就会不可避免地具有强烈的情绪色彩。

作为情境中心者的中国人在社会与心理方面更易于依赖他人，因为情境中心的个人与他的国家和同伴紧密联系在一起，其欢欣与悲哀由于他人的分享或分担而趋于缓和。

这些生活方式的对比——美国的个人中心与中国的情境中心——将是我们理解下列各章的关键。我们还将发现，这种基本的对比位于每个社会中那些根深蒂固的难题和缺陷的中心，诸如美国的种族歧视与宗教偏见，以及中国的贫穷与官僚统治。然后，根据这种对比，我们试图将我们发现的含意投射到明天的世界。

在这样做时，如果我们略微停顿、反躬自问一下将大有裨益，"每一种生活方式服务于怎样的人生目的？这种人生目的在多大范围和多大程度上得到了实现？实现的代价是什么？代价昂贵吗？代价正在逐步升级吗？我们有希望减少这种升级吗？因为，要塑造明天的世界，无论是善的还是恶的，都要借助于每个民族自知的程度和他们彼此了解的程度，以及他们应付从过去承续至今的负担和机遇的方式。

第一编　追根溯源

引　言

我们已经假设，中国人的生活方式是以情境为中心，而美国人则是以个人为中心的。那么现在有必要通过考察我们所熟悉的具体生活现实，从一般意义上对此进行验证。

为此我们要考察艺术，特别是绘画、文学，以及两性之间行为的模式。

有一个普遍的错觉，就是以为个人的生存努力可以是超时空的（这一概念就其个人中心的根源而言，是典型西方式的）。没有一个人类学家会赞同此说。首先，个人都是特定文化环境的产物。其次，即使艺术工作者的某些作品可能完全异于这一文化环境，这样的作品也是很难被广泛接受的。人类学家通过研究许多不同的社会，发现在任何给定人群中，其艺术、文学的形式和内容无论在历史上还是对整个文化环境而言，都表现出高度的一致性。中国人和美国人也不例外。

从这个意义上说，艺术和文学就不仅仅是个人理智一情感的产物，它们基本上可以被看成是创作者个人所属的社会的镜子——或者按照心理学家的说法，是投影屏幕。我们首先来看艺

术和文学，因为这些镜子不仅反映出与我们所谈论的人们有关的表面，也反映出时常不被注意的他们内心深处的渴望。

审视了艺术、文学投影屏幕上展现的图影之后，我们再来剖析这两种人两性之间的行为模式。我挑选两性行为来讨论，不仅仅是因为这是一切有组织社会不得不面对的问题，而且因为这也是西方艺术和文学中最普遍的主题之一。考察中国人和美国人在投影屏幕与现实生活中如何解决这一问题，可以加深我们对他们不同的精神世界的理解。

第一编的最后一个任务是确定两种人生活方式差异的根源。这里我们应当简要区别作为个体的中国人与美国人的行为，还要区别作为整体的中国和美国的一般生活方式：新生婴儿怎样成长为成年的中国人或美国人，他们与自己同伴说着相同语言、具有相同的外貌和一样的行为举止？推动这一进程的最主要力量，被人类学家称作社会化和适应社会存在的文化类型的，是家庭和学校。

两种生活方式都有其特定的历史源流。中国人的方式已延续两千多年，而美国人方式的根源甚至更早，一般地讲可以追溯到中东和欧洲；如果特指英格兰而言，只是几个世纪以前。

第一章　生活之镜

艺术概况

这里所讨论的艺术形式仅限于绘画。当然，中国画与西洋画有许多技巧方面的不同，西方艺术家要借助于大量的媒介，如油彩、颜色笔、水彩、蜡笔、碳笔、酪素和蚀刻，而中国艺术家仅用水彩或毛笔墨汁；西洋画可以画在许多材料上——如帆布、纸板、光纸、木头、墙壁、金属和玻璃，而中国画专用纸和绢。西洋画通过明暗法与对比法达到透视效果，而中国画——如同古希腊绘画一样——是将一物画在另一物上面。

然而，两者之间更根本的区别是：人的主题在西洋画中非常鲜明，而在中国画中却很少见。并且，广泛流行于西方和美国的传统绘画，所涉及的女性似乎多于男性；而在一切事物中，更注重表现人物的内心世界。有些画家如达·芬奇和凡·迪克，经常表现欢快的情感，而有些画家则惯于描绘生活中凄惨的一面，如凡高和孟什。在这些作品的大多数中，画布上的背景——如房子、家俱、树木或天空的重要性仅仅在于为所描绘的人物增添光彩，这一模式十分牢固，甚至在以静止的生命或风景作主题（温斯洛·霍默和安德鲁·韦思)时，画面——陆地或海洋的景色、葡萄或香蕉中也蕴含着画家注入无生命物中的情感特质。西方画家

描写出酒巴间的喧闹，而中国画通常只画出一个高悬三角旗标志的酒家的简单轮廓。

甚至当中国画家画人物时，也或者是以之为一幅大风景中微小的一点，或者给他们穿上厚厚的衣服把身体裹起来，看不到一丁点儿面部表情。我们更容易看到的是人物的地位、身份、威望以及其他社会性格，而不是个性。

而且，两千年来中国画家精于描绘虎、马、花、景、鸟、鱼、甚至虫，而艺术大师们却极少真正把注意力集中在人的主题上。戏剧效果、感情冲动以及人的内心冲突这些在西洋画中很普遍，被认为是很重要的东西，在中国艺术中却十分罕见。实际上，我们在中国画中看到的人物面部表情的淡漠明显地与《美国革命的女儿们》中的人物有着相似之处。不过中国人面部缺乏表情是由于画家不考虑个性，而格兰特·伍德作品中人物的无表情却被画家们看作是性格表现的讽刺性代表。

两种生活类型鲜明地反映在两个民族的绘画中。西方艺术的焦点放在作为个体的男人或女人身上，而在中国艺术中，最重要的是个人在外部系统中的位置。而且，美国艺术经常表现个人内心的紧张，而在中国艺术中实际上却很缺乏。

还有更深层的差别。西方艺术的一个最基本的探求，是寻找最美最理想的女性形象来表现天使、女神、圣母、妻子、母亲、妓女、卖花女，以及秋晨的海水浴者。为了达到这一理想，西方艺术家经常是结合了两种相反的力量：对性诱惑的描绘和试图对这一诱惑进行部分遮掩。西方艺术中充满着隐晦的性欲。

除了色情作品，性欲几乎绝迹于一切中国艺术中。在近代流派中，男性和女性不象在西方艺术中那样普遍地处于引诱的状态；相反，他们将性欲戏剧化地表现于最微小的细节之中。当然，有人也许会争辩道，色情作品不是艺术；但是如果艺术意味

着经验的一种形象化再造，那么无论从文字、解释或象征等意义上来讲，都没有理由将色情作品排斥在外。正如在所有的艺术种类中一样，有些色情作品较有艺术性，而有些则艺术性较差。当然西方并不缺乏色情作品，不仅在法国和其他拉丁国家，而且在一度从法律上禁止的英国和美国，色情作品对有意寻求者来说也很容易得到。如果我所见到的西方人能够代表其整体的话，那么他们的表现力当然不逊于中国同行们。

尽管中国和美国都有反对色情的法律，但两国人对色情作品的个人反应的两种相对立的模式的确导致了他们不同的心理。无疑，没有一个受尊敬的中国人，特别是儒家士大夫以至街头的平民百姓会公开承认这一点，但很少有中国人会在与他们的配偶、情人或妓女一起私下观看裸体画时感到不安。

对大多数带有清教徒背景的美国人来说，事情要复杂得多，因为他们个人的内疚和社会谴责总是与色情作品相关。甚至在今天，虽然色情描写在X级电影和成人读物中比过去更为公开招摇，我还是看到了许多由于意外地发现丈夫或儿子收藏色情物而愤怒、痛苦、不知所措的妻子或母亲写给“亲爱的艾碧”或安·兰德斯的信，而写信人经常被告知那些男性需要精神治疗。

每个社会都有规范行为的法则。在美国的个人中心的清教徒传统中，对性进行规范时，对个人内心的约束要多于外部设置的障碍。相反，在以情境为中心的中国，对性的规范是外部障碍多于内心约束。在把重点放在内心约束的社会，男性被责成不仅要防止恶行，并且还要克服恶念。有趣的是，中国没有与《圣经》命令相应的东西，如“但是我告诉你们，凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她通奸了。”（《马太福音》,5:28）

而作为人类最基本冲动之一的性，是很难从思想中克服掉的。通过把性说成是坏的而努力从意识中排除，它却完全在头脑

深层找到了避难所，这就是弗洛伊德所说的“压抑”的情形。若是完全出于规范的目的，性就成为人类关系中一个专门的领域而无须保留。从前，性被当作是罪恶、可以通过诸如人自身的不朽等东西来释罪；在现实中这一理想很难付诸实践，因而注意到圣灵感应说和圣灵怀胎说仍活跃于西方神学理论中这一现象是十分有趣的。并且，我们在有关宗教的讨论（第九章）中将会看到，尽管传说中道家创始人的身世也与一个类似的神话有关，但中国人却从来不把性说成是好事。在中国人看来，性象食欲一样是人的自然欲求；按照孟子的说法，它的表现应当是在适当的地方、施予适当的对象。

所以，性压抑与西方艺术对它的普遍兴趣很有关系。在西方艺术中，性经常以弥漫的引诱形式而出现。另一方面，性的分离造成了它在中国艺术中事实上的总体的缺乏，却毫无限制地集中于色情作品之中。除了在理想化之处，性的满足是以与其可得性成反比而增长的；因此，在西方艺术中，指向性的激情经常重于指向其他主题的激情；而在中国艺术中却没有相应的意义。

熟悉美国发展的人也许会坚持以多样性为美国艺术的重要特色。表面上看来确是如此，即使是短暂的一瞥也至少可以发现美国艺术的许多流派，而多数流派都有自己的著名画家：早期传统画派（吉尔伯特·斯特尔特，托马斯·萨利，F·B·摩西，约翰·辛格尔顿·科普利），哈得逊河学派（托马斯·科尔，约翰·肯西特），超现实主义（伊薇思·坦吉，佩维尔·柴里臣），立体主义（斯图尔特·戴维斯、约翰·马林），表现主义（汉斯·霍夫曼、威廉·德·克宁、杰克逊·波洛克），和唯情论的反对派如流行艺术、光效应绘画艺术，理性主义以及写实主义（罗伊·利希滕斯坦、安迪·沃霍尔）等便是众多例子中的几个。不同的研究者对艺术家及其作品可能有不同的分类法（并且在这点上也很难一致），

但美国艺术的多样性却是毫无疑义的。

欧洲风格与美国风格的艺术，尽管属于同一艺术传统，却仍有一些明显的区别。例如，美国艺术利用公开的性主题素材要少于欧洲艺术。不过据我所知，下面几位美国画家的一幅或几幅裸体或只穿很少衣服的妇女的画，却以表现出明显的性欲而著称：詹姆斯·莫克尼尔·威斯特勒，约翰·斯罗恩，威廉·德·库宁，雷吉诺德·玛什，亚楼·库约什和伊文·果洛瑞恩·阿尔布莱特。而弥漫的性欲在其他画家的作品中无疑是罕见的。

美国艺术的另一个更为典型的发展是学派或流派的剧增，每一个新的学派或流派似乎都是针对另一些已有的学派或流派的：格兰特·伍德和安德鲁·威施针对表现主义的精确现实主义；安迪·瓦侯和艾斯可巴以及肯尼斯·诺兰德针对表现主义的流行艺术和光效应绘画艺术。

这一潮流的一个较早的例子，可能要算是1913年纽约的"阿莫瑞展览"。那次由于展出了杜坎普、斯洛恩、格莱肯斯、亨利和其他一些更受欢迎的展览所拒之门外的画家的作品，而激起了狂怒，以致于不得不请警察来保护有争议的作品。但是第二年，在罗伯特·亨利领导下的一个后来被称作"第八"的团体继续在纽约麦克佩斯画廊举办展览，给美国艺术界带来巨大的冲击。他们"把眼光从注意上流社会传统转向了更为深刻、全面的对乡村及其人民的描绘"。

作为对既存流派的反应，晚近出现了一股潮流，其代表是由艾德·瑞恩哈特领导的最小的画家群。按门德洛维兹的说法，他们"是一定程度上受东方哲学鼓舞的一个谜……为一群思考人类技术与物质进步潜力的美国知识分子所推崇。瑞恩哈特找到了一个消除一切紧张因素以求得一种迷梦般情绪的终极"。

实际上这一激增的潮流是如此之大，以致指责"那不是艺

术”和泛泛地解释这样那样的艺术是如何成就的，便显得特别普遍了。无论在形式上还是实质上，一般的西方艺术特别是美国艺术，随着时间的推移都已发生重大变化。在米开朗基罗和杰克逊·波罗克的作品之间似乎确无任何联系。

然而，考察一下西方艺术家的探讨，就会发现尽管加了一个公用的“现代艺术……与以前的艺术根本不同”的观点，但实际上几乎没有任何根本的变化。立体派、表现主义、达达主义、流行艺术与光效应绘画派，以及其他种种派别（不久还会有更多的创新者），如他们的西方先驱们一样，都将自己与个人感情联系起来。所不同的是，后者表现作为其主题的个体人物的感情（或将自己的感情投入所描绘的个体人物中），而今前者倾向于表现他们个人自己的感情（或与感情的压抑相对立的那种感情）。

早在半个世纪以前，爱德华·艾顿·朱威尔在他的《我们拥有美国艺术吗？》一书中就说过：

“那么，如何才能成为一个真正的美国艺术家呢？……如果不考虑技巧方面的发展，那么，美国人成为最真正、最完美的美国艺术家，所需要的只是：成为他自己……”

“因为在我看来，真正客观的东西是内心而非外界。它与‘生命’相联，而非与有违天性、由外部强制所驱使的人有关……愿意并且敢于洞察自己（这需要勇气）的艺术家将会发现精神产物所赖以形成的宝贵素材。”

由于美国艺术家这种对他们自己个人感情的极大强化，他们与其欧洲先驱之间的分歧就变得可以理解了。由此，在非艺术家眼里，西方古典派或浪漫派艺术家的风景中的人物形象含有某种象征意味，而在现代美国艺术家那里则可以不必如此，因为艺术家只求表现他自己的感情和意象，无须考虑客观需求；观众只会看到他自己的意味，很象是对墨迹测验的反应。那么，就不必证

明一个方形轮子（或看上去象一个空荡荡的工具棚的森林，或在一只残破舞动的鲸鱼旁、由一个笔记本的十分之一所代表的速写）是否有意义。杰克逊·波罗克的作品似乎代表了美国最特别的倾向：雾化(atomization)，因为他们渴望挣脱一切外在束缚的自由。据说他的许多作品有22英尺长，只是因为他工作室的墙只有这么长。唯一困难的是，为了使一些较新的西方艺术能够完全称得上是艺术，经常需要作出许多解释。

这种对艺术家个人感情的强化与详述，必然带来肤浅的活力和创造性。艺术评论家弗朗兹·斯库兹尽管正确地注意到活力与创造性在美国受到"鼓励"，而同时深度也"似乎不成问题地没有受到多大阻碍，"但他却对何以多数西方现代艺术家走上今天的道路作出了错误的解释：

"也许是因为现在几乎不可能在现代世界中找到任何牢固、可信、深刻和清晰的意义——因此也就不可能较有深度地解释这一世界——这些艺术家试图再现他们对世界的唯一肯定可信的反应，那是从中得来的无差别的感受……

"那种(斯库兹指芝加哥的乔丹·戴维斯、阿瑟·格林和莱蒙德·西蒙诺斯基）更多地与滑稽的条纹、广告板有关，胜过与苹果、圣母、日出；或者甚至抽象的体积分析有关的符号，说明当传统上所赞许的主体显得枯竭而无意义时，那些传统上不可信的东西便终于值得一试，哪怕是毫无诚意的一试。"

如果斯库兹考察过美国和欧洲以外的多种人的真正生活，他也许就会看到自己论断中的错误了。事实并不是现代世界丧失了"牢固可信、深刻清晰的意义"，而是个人感情的强化只能导致增加他的孤独和对一切事物缺乏信奉。这样的个人当然会发现他们的世界失去了"牢固可信、深刻清晰的意义"。这一问题我们在后面还将涉及。

而另一方面，历史上中国艺术甚至在受到西方冲击之后，在形式与实质或探讨上都只发生很小的变化。在历史上北方学派凝神于精确的细节，而南方学派则独具富有表现力的笔触。当然在一些较小的方面大师们有所不同，但并没有由不被承认的艺术家所带来的革新（鲜有西方所报道的那些激起狂怒甚至遭冷落的艺术家）；而对于什么是艺术、什么不是艺术，则几乎没有重大争论。中国19世纪的与今天的杰作之间有着如此明显的相似，要理解它们几乎不成问题——与西方艺术史形成鲜明的对照。

西方绘画方法随西方学派一起介绍到中国来，在向近代的转变中受到重视。据此理论作画者经常使用纸板、帆布、西洋水彩、颜色笔和油彩；但对那些以中国风格作画者来说，传统的材料如中国墨、颜料、纸、贝壳和木刻仍然重要。当一些中国风格的画家比他们的前辈更多地采用西洋风格的透视原理和运用更大程度的表现力时，两种艺术传统的"结合"也开始发挥作用。大体说来，多数中国画家坚守他们的中国传统，而很小的一群西方风格的画家却是西方古典的和浪漫的艺术大师在远方的殷勤追随者。

1949年以来，象在中国的其他活动一样，政治在艺术上打下了深深的印记。然而，发生变化的是艺术的目的，而不是艺术的结构、内容或一般探讨。传统的动物、花和风景依然共存，而人物塑造多半以非传统的形象而比从前受到更多的重视。我们看到《百姓欢迎八路军》、《包头钢厂》、《宁夏回族自治区山坡上的羊群和牧羊人》和《兄妹植树》剪影，也会看到贝壳画《天女散花》和《松鹤图》（后二者都是传统的主题）。我所知道的最可爱的画之一名叫《公社假日》，画着房屋和电话线，树上架着喇叭，上百人骑着自行车，有的身后还背着小孩。艺术在全权政府的指导下被用来宣传社会和经济的发展，而不是艺术家或顾客

的纯粹欣赏物。

在政治变迁（包括最近的粉碎"四人帮"）之余，同样的模式一直持续着。1977年11月，陕西户县八幅农民画旅访美国城市，包括纽约、芝加哥和洛杉矶。他们的画也不外乎男人、女人和儿童，出于政治的但特别是经济的创作动力。有的标题这样告诉我们：《春耕》、《喜收棉花》、《我们自己的药店》、《打井》、《助人盖房》、《谷场麦香》、《运动和比赛》、《文化夜归来》，以及《报告1976年10月的两件大喜事》。后者画着一个正回家的男人和他十来岁的女儿，每人手里拿一张《人民日报》，大门上贴着红色对联。

"拥护领袖华主席

坚决打倒'四人帮'"。

有的农民着眼于未来，于是有了《家家有存款》、《渭河两岸新风光》和《人工降雨》。一幅名叫《户县新貌》的画，很象是一个从西方初到芝加哥的人从飞机上看到的景象：成排的房屋、工厂和烟囱，紧挨的树，成行的办公高楼和低住宅；不同之处只在于，"井"状分布的街道上挤满了卡车和公共汽车而不是小汽车，一列客车喷着烟雾驶过整个画面。《公社鱼塘》的作者这样解释他对未来的看法：

"我们艺术家不仅要表现事物的实际面貌，还要表现未来和革命理想。我们村的鱼塘并不完全是这样，旁边还有围墙；但为了反映乐观的前景，我舍掉了围墙。鱼儿活蹦乱跳鲜亮耀眼，以表示丰收；一条小鱼正从有意留出的网眼中逃脱，小鱼是正在成长的新一代。这里力图表现发展，我们并不是把鱼都吃光。"

纽约《时代杂志》的一位作者把这些作品描述为"社会主义艺术现实派的例证"，并接着说："这些作品所唤起的是乐观主义精神和十足的快乐……艺术家仿佛在说：'劳动轻松而娱悦'。

毕竟，那是社会主义农村的新世界。"（纽约《时代杂志》，1977年11月号）。《芝加哥论坛》的一位作者以"中国人进入十足乏味的'快乐'之中"为题，更多地批评了这次展览："许多作品低劣无聊，尽管对许多西方作品也可作相同的——甚至更坏的评价……应当严肃地考虑一下，何以中国几个世纪的艺术沦落至今。"（《芝加哥论坛》，1978年4月23日）

我认为用"社会主义现实派"来表示中国1949年以后的艺术特性是很不必要的，事实上是误入迷途。《芝加哥论坛》那位作者的宣称只不过是因为他没有从中国人的角度去看中国艺术作品。

中国领导人所提倡、鼓励他们的人民当作新东西来看的，只有两样：第一，艺术必须为社会进步需要而服务，而不只是个人的享受；第二，今天人人都可以作画，而不象从前只有少数人才可以画；并且他们的艺术活动助长了他们推动社会前进运动的热情。这两种艺术观，特别是前者，显然不能为美国评论界所接受。

他没有看到，尽管在新的艺术观下，今天中国画无论是农民的还是职业画家的，都与过去有着基本的联系。他们是地地道道的中国人。因为有一点：所有新画上人物的面部表情都与传统国画极为相似。不同的只是传统画中那些与格兰特·伍德《美国革命的女儿》中的无表情相似的脸，在1949年以后的作品中微笑了。并且，新作品都描绘特定的事件，这在传统绘画中也是普遍的。

最后，大多数中国艺术家不是象他们的美国同行一样挖掘新的探讨、新的技巧和新的观念，而是满足于摹仿过去的杰作。对中国艺术家说他的作品与著名的原著几乎无二，实际上是对他的最高赞赏。比如说，有许多《清明上河图》的摹本，但没一幅能

比原作更真，包括保存在纽约大都会博物馆的那一幅在内。这些遍布日本、台湾和中国的摹本，只在很小的细节上有所不同。大多数中国艺术家都一致认为没有什么令人不愉快的东西——这是对西方和美国艺术家的贵族化的谴责。

在台湾，与西方"学派"，潮流激增所相对的中国艺术的貌似停滞，已成为一些热门报纸的论题。当大卫·克沃克这位闻名于美国的中国艺术家指出变革的必要时，其他艺术家群起而攻之，结果直到今天还没有看到任何真正的变化。当然今天有来自台湾的著名中国艺术家（20年代在中国），如陈晖同（音译），他用西洋材料、以西方观念来作画。陈的作品《船》(1978年)描绘港湾里生动的船只；《山坡》、《想象》、《诗》等作品则毫无中国味。

类似地，创建于20年代的"新月派"中国艺术家似乎将他们的天才倾注于西方现代艺术的模式中。象他们的西方同行一样，这些艺术家的作品若不加解释就没法看懂。陈亭西（音译）的一一幅名叫《一瞥》（peeping）的作品，绘出一系列黑红形状，上面有些白洞；黄森的《秋光》展现给我们五彩缤纷的卵石和土地。只在刘寇桑（音译）的一些作品中才能看到平常的题目与画面的吻合，如《何处是人寰？》。

一卷《中华民国第六届艺术展》（国立台湾艺术中心，1971年）给我们讲述了台湾近代艺术潮流的完整故事。选出的作品分十类展出，开始是传统中国画，接下来是水彩、油画、版画、书法、篆刻、雕塑、摄影、工艺品和建筑设计。国画类有69幅作品，占总数180幅的1/3多一点。其中有几幅如黎志茂（音译）的《打麦》，与前面所说的中华人民共和国新艺术难以分辨。只有另外两幅（刘寇桑《孤独的月》和赵创祥〔音译〕《鸡蛋》）表现出与传统的中国艺术方法的轻微差别。

油画类在主题和手法上都是西式的，现代的和古典的都有，表现出两个有趣的特性：如果所绘的人物是画家，则造型多数看上去是欧式的或非中国式的，而田野中无表情的农民则是中国式或亚洲式的；其次，所出现的建筑物只有少数是中国式的，其余都是西式的，通常是西班牙式或意大利式。

小 说

中国艺术与西方艺术的基本对照在小说中同样很明显。传统的中国小说通常注重作为皇帝或普通人的人物在各自的地位上做了些什么，而西方小说则更多地注意作为个体的人物做什么、想什么和感受什么。当然也有一些例外，但比较一下流行几个世纪的中国小说如《红楼梦》、《水浒》和美国畅销小说《愤怒的葡萄》、《爱尔默·岗蒂》或《鹿园》，就会看到中国小说明显地缺乏深入人物内心的刻画，而在美国小说中这一点恰恰十分丰富。没有一个传统的中国小说家运用美国同行们常用的技巧——从人物的角度来讲述整个故事。

在我所熟悉的中国文学作品中，作者进入人物内心活动的最深处，是在主人公面临敌人盘算着如何才能打败或智胜坏人的时候。中国幻想作品的顶峰似乎是《西游记》——描写公元7世纪几个和尚去印度取经的艰难行程的幻想故事；《镜花缘》，讽刺人类关系；《郑和下西洋》，写1405—1438年太监郑和率船队远航的历史功绩的传奇作品。

中国和美国小说中爱的表现也存在许多差异，它们各自描述了两种截然不同的浪漫人物。传统的美国浪漫的主人公与女人相爱，只有少数例外；特别地，有一种倾向：男主人公都在思想、言谈或举止中拔高他们所崇拜的女性。美国式的爱情故事中，男

女主人公的结合通常是高潮：整部书都是关于浪漫的追求、极度痛苦、误解，最后终于克服障碍，以男女主人公的结合而告终。这样的例子并不少见。甚至在不是以爱情为重点的小说，如《愤怒的葡萄》、《丛林》或《人与鼠》中，仍然跳动着强烈的情感。

中国小说，即使在涉及浪漫时，其漫不经心与不加修饰也许会使多数美国读者感到不合口味。两性的结合总是一开始就出现，从来不是作为故事的高潮。小说的布局取决于男主人公如何以适当的方式与女主人公结婚，取决于最后一段关于对合法婚礼的冗长乏味的描写。有了男女之间的相互吸引还不够，他们个人的感情永远没有家庭、社会的认可和支持重要。这种中国文化模式甚至也保留在常见于西方小说的那种表面上运用复杂情节的小说中。

中国小说的男主人公追求其恋人、迷恋于她的美，其方式与他奋力争取其他世俗物质或特权的方式是相同的。《红楼梦》中，贾宝玉尽管未能与林黛玉结合，却与其他几个女人包括女仆有着不正当的关系，但从不曾遗弃他理想的心上人。此外，他还与其他一些妇女有着不同程度的非正常关系，并与一位戏子搞同性恋。对美国读者来说，这一形象很可能是无赖或坏小子，除非他有其他的品质可以补救，或他能够忏悔；而中国读者并不谴责他；与西方个性化的性的探讨所不同的是，他们在很大程度上将宝黛二人看作是一对伟大的恋人。

从两部中国爱情小说《好逑传》和《玉娇梨》的梗概中，可以更清楚地看到这种对比：尽管两部小说的情节都包含了《汤姆·琼斯》或《双城记》中所具有的一切的复杂性——误认、巧合、潜逃，然而重点仍然是家庭的组合与发展，而不是个人的浪漫行动与独特情感。

《好逑传》的男主人公是皇帝监察使的儿子，他担心严于职

守的父亲会在上层人物中树敌过多，便提醒父亲要多加小心。在去父亲所供职的京都的途中，邂逅美丽的女主人公及家人，他们为一纸伪造的御旨所骗，差一点要与坏人结亲；男主人公揭穿了阴谋，救了她，她爱上了男主人公。他生病时，她悉心照料使其痊愈，然后二人克服了坏人设下的重重困难，终于在皇帝的帮助下结为伴侣。

另一部小说《玉娇梨》，开头讲一位年老的大臣非常钟爱他唯一的孩子红玉，红玉是个漂亮的女诗人。另一位大臣来为他的儿子求亲，却因儿子没有通过老大臣的考试而失败。出于怨恨，男孩的父亲将老大臣差遣到蒙古去完成一项艰难的使命。进而是误认、抄袭诗作、女主人公男装出行、秘密的结婚计划等等，直到男主人公孟梨与红玉喜结良缘。

熟悉的冲破障碍的爱情主题，使这两部小说在西方备受欢迎，多次被节译或全译为西方各种语言，并引起了著名的高斯、雪莱和卡莱尔等人的注意。

这些对比并不仅限于有限的几本中国和美国小说，还有其他的中国通俗小说：《三国演义》、《济公传》、《包公传》、《金瓶梅》、《西厢记》和《聊斋》。任何熟悉美国文学作品的读者都能列出一个近似的、范围很宽的小说目录，不过我们这里基本上是指读书俱乐部推选的、书店纸架上那些拥有众多读者的“通俗”小说。

是关注作为社会角色的人物的所为还是关注作为个体的人物的所为所想所感，仅仅是中美小说的不同点之一。另一个不同之处是：美国小说对性的广泛注重和中国作品把性隔离于一单独的领域之中。爱情，在今天，和在所有的时候一样，是美国小说和其他在美国受欢迎的西方小说的最重要主题。当然有些伟大的欧美著作所涉及的问题并非有关爱情，如托马斯·曼那的《神奇的

山》，托马斯·沃尔夫的《盼归》，费厄多·陀斯妥耶夫斯基的《罪与罚》，约翰·赫赛的《给阿丹诺的铃》，辛克莱·刘易斯的《巴比特》，诺德霍夫和豪尔的《有奖暴动》和麦尔乔瑞·K·若林斯的《幼兽》。而且，还有象马克·吐温，赫尔曼·麦尔维尔和杰克·伦敦等著名作家，其作品极少涉及爱情。然而我怀疑会有人主张绝大部分西方小说不涉及爱情。

涉及到爱和性，最普通的中国小说有三类：一类丝毫不触及男女之间的关系，或者以之为小事一桩而一笔带过；另一类是全力注意一桩浪漫史（如前面提到的两个梗概），却不在生物学的层面上讨论性的关系；还有一类是色情小说。

《三国演义》是很典型的一种仅仅以爱情为主要故事发展的枝节的小说，从其中一段的概要中可以看出此类中国小说中"浪漫"人物的程度。这部小说以公元200年左右三国鼎立的中国历史为背景。

东吴头领想设计杀死西蜀君主。蜀君刘备要娶亲，而吴君孙权有个漂亮的妹妹，故事由此展开：刘备若想娶这位美貌公主，必须以个人身份访吴。吴国军师周瑜出主意想趁机杀死刘备。刘备接到邀请后十分为难，军师诸葛亮建议他只带一个士兵前去。周瑜没有料到孙权的母亲也来相女婿，并且一下子喜欢上了刘备，认定与她女儿正相般配。于是刘备以国君的盛典迎娶了公主，周瑜的计划落了空。

周瑜并不甘心，一计不成，又施一计。刘备收到大量的礼物，还专门为他和新娘新建一座豪华的宫殿，并配有众多的佣人、丫环，舒适安逸。周瑜以为，这一来刘备定会"乐不思蜀"，并且以为公主也会挽留丈夫的。

不幸的是，诸葛亮先行一步，料到了这一招，并给刘备出主意对付。结果是公主非但没劝丈夫留下，反而坚持要与他同回蜀

国。再次行刺也不成，那会让公主守寡的。公主忠于丈夫，夫妻难舍难分。结果是，孙权赔了夫人又折兵。这一意外使周瑜羞愧难当，愤恨而死。我猜想大概是死于美国常见的病——高血压。

这部小说中另外只有几段爱情插曲。北边魏国国君曹操因不顾国事调戏别人的妻子，而被卷入战争。这是典型的中国式说教小说，爱情不过是道德的工具——个人幻想的实现很快就会导致其他事件，忽视这一禁令就会招致灾祸。在另一例中，蜀国的一个大官拒绝了一位漂亮寡妇的爱情而得到一大片土地。但这部十卷小说的其他部分所描述的东西根本与爱情无关。

中国色情小说并不描写美国人所理解的爱情：在性的层面之外还有相互倾心的存在，在那种情况下，男女之间性的结合是高潮。而中国色情小说以粗俗的细节描写赤裸裸的性的外在快感，并通过同性恋或其他的堕落而有所变化。直到最近，美国小说中在坦率方面可以略微与此相比的，是亨利·米勒的《北回归线》。即使在这部书中（最初在美国被禁，1959年以后仅仅因一项法律规定而被允许出售），作者不过是一遍遍地使用一些没有艺术性的四字词语，依靠通常所用的手段如影子、声音、暗示或对话来描写性行为；几乎所有其他西方文学作品，被禁的或未禁的，都不直接触及性。

有些论证会使此点更为清楚。比方说，在詹姆斯·琼斯的《从这里到永远》中，作者描写一位在夏威夷服役的士兵与一个妓女共度夜晚的情形。两个人躺在床上，赤身盖着被子：

> "可是为什么？为什么你会记得我？"
>
> "因为"，他说，"因为这个"，他微笑着揪起她被子的一角，猛地掀开，看着她躺在那里。
>
> 她没有动，转过头来冲他微笑着："只为这个？"

"不，也因为安格鲁在这儿时你抚摸了我。"

"就这些？"

"也许不全是，不过是大部分。"

"不是因为和我聊天？"

"是的，当然是了，当然也包括这个。"他看着她说。

"也因为聊天？"

"是的，聊天，这很重要。"

"对我来说是这样。"她满足地冲他微笑着，揪起他被子的一角，猛地掀开，象他对她那样。

"嗨，瞧你。"她说。

"我知道，这有什么丢人的？

"我想知道为什么会这样。，

"情不自禁。每次都是这样。"

"我们真的该变变了。"

他笑了，突然他们交谈起来，床上的谈话，从来没有过的。这一次不同平常。

后来，他快活地低头去吻她的嘴唇。

这里不仅掩饰了性行为，而且还掩饰了爱——在这一情节中增加了："我会记得你"，"这一次不同平常了"和他很"快活地"。一旦性交完毕，他那亲吻的意图便能帮助证明先前没有描述的性交是正当的。因为对于美国的生活方式来说，性关系只有在浪漫的爱情中才被认为是正当的。

亨利·米勒在他的《北回归线》中，描写得似乎较为坦露：

当我看着凡·诺顿捉住她时，似乎在看着一架脱落了齿轮的机器，除了永不停止的摩擦与脱落，什么也不做，

直到有一只手来把马达关上。他们的目光象山羊一样没有一丝激情的火花，摩来擦去仅仅为了50法郎，把我所想的从这残忍的家伙身上得到好奇心的满足的期望洗涮得一点不剩。那女孩躺在床边，凡·诺顿象个半人半兽一样俯身向她，两脚牢牢地扎在地上。我坐在他们后面的一张椅子上，以一种冷淡、科学的超然来看着他们的举动：如果它无限制地延长下去，对我是无所谓的，就像看着一架把无数印有毫无意义的标题的报纸抛出来的疯狂机器。这机器似乎很敏感，尽管疯了，看起来仍比制造它的人和其他因素要迷人。我对凡·诺顿和那女孩毫无兴趣，如果我能这样坐着观看这一时间全世界发生的任何举动，我的兴趣甚至还不到零。我不能区别这一现象与雨点落地和火山喷发有何不同。在激情的火花消失的时候，这一举动中没有任何人类的意义。机器看起来要比这好点，而那两个人象是脱落了轮齿的机器，需要人手的接触来修正它，需要机械师。

我跪在凡·诺顿身后，更加小心地检查着这机器。女孩把头偏向一边，无可奈何地看了我一眼。"没用，"她说，"这不可能。"诺顿重鼓精神又象一只雄山羊一样开始工作了。他是那种宁折不屈的人，我捏了一下他的臀部，他觉出了痛。

"看在上帝的份上，算了吧！你要杀死这可怜的女孩了。""别管我"，他咕哝着。"刚才我几乎得手！"

《北回归线》的语言并不比下面的例子，罗伯特·格罗佛的《一百美元的误解》更为坦白，后者也是关于一个妓女与其顾客的。除了黑人妓女与白人顾客这一违反礼仪的因素之外，格罗佛

的描述同样是用非性感的语言来掩饰性行为，只有细微差别。这样，由于性行为的叙述是用两种语言写成的：美国黑人和美国白人的语言。这样，每一种语言对另一种人都不容易理解。下面的两段摘录谈到了同样的情节：

(1)我洗(希)望他真格的是个漂亮、温饶（柔)的家伙。我非常得意地数完了他给的钱，然后准备干活。开始干的时候，我他妈考虑了半天，我可不能不注意支桥（技巧）。想好了以后，我就告诉这个篤啦吧叽的白小子该怎么干，我发现我他妈考虑的太多了。

接着，我跟他呆了一会儿，睡了一会儿，就让他滚蛋了！

(2)但不一样——我是这么看。比方说（而这不用猥亵的辞句是难以描述的）这位黑妓女与马尔杰有着同样的癖好，只是做法不同……唉，她比马尔杰做得更多些，我是说，她做时只当那是极其自然的，我想在她看来是这样，尽管我发现她做事的风格远非轻微的不安静。我的意思是，如此的职业化，如此的没有戏剧性，缺少必要的开端，令人吃惊；看在上帝的份上，几乎有点恶心！

我多么希望我从未去过那所名声不好的房子。我对那个女人的如此行为存在着某种误解——根据对自然的、正常的经历。我的意思是不用花钱而获得的经历。

事实上，我对她做事的风格是如此吃惊(对另外某个付过钱的黑人妓女的几次与此不同的侵袭也曾吃惊过，她敞开我们的门，把头伸了进去，起初是我的用光了，后来是她的）以致我第一次达到高潮时有点儿快了。(我还要补充，我发现自己所处的环境与上面说的有点关系）。

《北回归线》和其他小说如《查太莱夫人的情人》，被许多认为是文学走向中的特例，是一种一度引起作者、文艺批评人家、察警、法官、风化委员会以及一般公众激烈争论（这一争论至今仍在某些地方进行）的"写实主义"，然而这些书与《一百美元的误解》一样，在坦露方面还是无法与著名的中国小说《金瓶梅》中的描写相比：

> 睡到天明，妇人淫情未足，还不住捏弄那话，顿时尖柄捏弄起来，叫道："亲达达，我的心要你身上睡"。一面扒伏在西门庆身上，倒浇烛，搂着脖子，只顾揉搓，教西门庆两手扳住他腰，扳的紧紧的，他便在上极力抽提一回，那话渐没至根。余者被托子所阻不能入，妇人便道，"我的达达，等我白日里替你缝一条白绫带子，你把和尚与你那末子药装些在里面，我再坠上两根长带儿，等睡时你拴在根子上，却拿这两根带拴在后边腰里，拴的紧紧的又柔软又得全放进，却不强如这托子硬硬的格的人疼。"西门庆道："我的儿，你做下药在磁盒里，你自家装上就是了，"妇人道："你黑夜好歹来咱两试试看好不好。"于是两颈耍一番。

基于性行为描写上美国文学总是远不及中国作品那么勇敢这一事实，美国公众对于这些段落的反应一向极其严厉。《上帝的小天地》的出版者被"纽约社会"指控为不道德，并要求禁止这种邪恶。仅在20世纪将临时，惠特曼的《草叶集》曾在费城引起轩然大波；围绕《北回归线》的法律仅是近些年的事；有些评论家坚持谴责象《两少年》和《从这里到永远》这类书是伪装的色情作品，许多有声望的图书馆不收藏《黑克特县回忆录》一类的书，或将其束之高阁。而另一方面，《金瓶梅》在中国被誉为封

建时代最伟大的著作。1930年，在西方影响之下的一些政府机构曾试图删除此类坦露的段落，然而收效甚微。

因此我们看到，性的扩散在美国要比中国多，而在写实方面却逊于中国。含蓄的词句刺激了读者的想象力，正如它被某几行文字或艺术的姿态所唤醒。相反，性要么在中国长篇小说中被给予不太足够的注意，要么被转移到另外的小说中。大部分小说并不涉及男女之间的爱情生活，那些涉及性的作品也不以此作幌子。

还有，没有一部中国小说中的性被如此指责过，只有当性欲出现在不当的场所、过度纵容或发生在不适当的对象之间时，才会招致意外的结果或惩罚。因此，前面提到的魏国国君曹操由于与他人之妻有遇而遭失败；《金瓶梅》的男主人公死于纵欲。

在美国的小说中出现色情或近似色情的段落时，总是伴随着谴责所描述事件的段落，或者象《从这里到永远》中的部分一样，与虚构的真正爱情发展相联系。所以，坦露的描写总是局限于婚外恋，经常是妓女与其顾客，或坏名声的女人与其不守规矩的同伙。大多数美国通俗小说颂扬爱情而避开性行为，仿佛其自身有某种魔力。因为最重要的是个人情感，事情的道德与否通常取决于爱情是否“真”，或双方是否“幸福”。如果是“真”的，那么爱情便有了一条生路，否则夫妻分离或已婚男女之间的私通都是正当的。

60年代中期印刷品与电影中性描写的日趋细致，似乎使上述最后一点变得模糊。从马克斯·舒尔曼的《前任舞会皇后传》到朱迪施·罗森纳的《寻找古德巴尔先生》和盖·泰里斯的《邻人之妻》，在被查禁之前已是最畅销的书了，除了性与爱的分离，我们还能从中看到什么？

我对这个问题的回答分两步。性快感本身的满足的趋势在西方文学中已不新鲜，例如，弗兰克·哈里斯的《我的生活与爱

情》1922年在德国首版，1822年左右，《我的私生活》由无名作者以十一卷本自费在阿姆斯特丹出版。实际上，早在现代之前，此类色情作品在西方早已私下流行几个世纪了。然而尽管是秘密的或伪饰的，也多数局限于法语和意大利语。1959年以来，由于法律允许，这些书及其他类似者在美国出版，在坦露方面甚至超过中国的同类作品。

西方与中国的此类作品的区别在于，中国作家以色情为一大社会环境的一部分，而西方作家却以其自身为终结，与生活的其他方面无关。这些西方作家以中国同行相应兴趣中所不知的程度来专注于各种性的征服与性行为，性感及性器官的细节。《我的私生活》浸透着各种各样的性生活的片断，它的作者是一位富有的英国人，他不仅用唇舌刺激与他在一起的妓女的生殖器以得到快感，而且付钱给妓女的男友，从而达到以口舌抚弄他的生殖器引起性欲的目的。《我的生活与爱情》涉及四样东西：冒险、想入非非、男人和事变，性。但正如其编辑所看到的那样，“无论他的主角如何，哈里斯的人物及其空虚渗透于每一页”。

最后，每一部书的作者都不考虑任何暧昧关系的延续（其中一位涉及到短暂的间隔期，而另一位从不涉及婚姻），以及专注于各种各样的性征服与性感，充分显示了自我中心的态度。弗兰克·哈里斯和《我的私生活》的作者充分证明了由此态度可能导致极端。但当我们谈到弗兰克·哈里斯写的他为什么那样做的原因时，这样的极端就显得更加有趣。在他自己为《我的生活与爱情》所写的前言中，哈里斯解释道，几位美国官员反对出版他作品的决定弄得他经济拮据。

“如果不是美国使我沦入贫穷，我也许不会尽可能地将这部书写得那么暴露。在命运的最后一搏中（我已经快70岁了），为了得到同类的认可和落个平安的结局，我们都很容易牺牲一些真

理性的东西。作为'邪恶的动物'——按照美国人的说法——'受到攻击就要自卫'，我竭力抵抗。我希望毫无恶意，但也没有一点畏惧，不准备妥协。我一直在为神圣的真理之神而战，并且，正如黑恩说他自己那样，是人性解放战争中的一位勇敢的战士；现在又战一次，是最好的也是最后的一次。"

显然，弗兰克·哈里斯暴露的写法远非出自对性变化与感受的个人偏好，而是对权力机构的反抗和作为革命的武器，是一种颇具西方个人中心特色、而不同于中国情境中心的态度。文学中的性压抑和纷繁的色情一下子成为西方的一场双方势均力敌的拔河比赛，与中国看不清相应的两极分化形成鲜明的对比。

自由法庭对于书籍及视觉媒介中色情问题的民主决定，使得这种消遣不再只是富人的了，这是一面；而另一面，美国人的清教徒精神足以再次与之抗衡。最近一次"丑角"丛书出版的大量没有性描写的浪漫小说的成功，给人们留下了深刻的印象，宣布了反对性暴露描写的工作已经着手。12年来，这些出版于加拿大的书，由纽约西蒙和斯卡斯特公司发行。但在1979年，美国公司着手推出一套基于同一形式的"剪影"系列丛书。

这些在70年代早期开始出现的书，我只听说过其中的几部。不过据一篇报道说，"丑角"丛书带来了"大振奋"：

"作者兰姆·唐纳德和迈克琳是100位坚定的女作家中的一部分，她们集体合作，一个月推出12部'浪漫史'，一年12个月。

"她们一起在出版史上写下了最感人的成功的故事——而她们的成功从不曾依赖于低级的性描写。"

公司自己的公开发言中，对其作品的描述与我前面对美国通俗小说的评定正相吻合："无论人物的感情有多么强烈，女主人公的品德在婚前始终是清白的……尽管问题的误解拖延了幸福的结局，却没有什么力量可以破坏'美丽的梦想'。因此，不仅没

有性的泛滥，没有悲剧，没有重病，而且也没有暗含的暴行。爱主宰了一切。”

现在有些读者也许要问：既然象你所说的那样，多数中国人不读不写，那么小说与他们何干？你这里所描述的对比岂不成了读者稀少的一小群中国知识分子与拥有广大读者的美国知识分子之间的对比？

这个问题并不难回答。许多美国人通过学校、教堂、俱乐部及大量其他途径来学习幼儿教育、精神分析学、诗歌、小说、戏剧、宗教，以及国际事务；而他们目不识丁的中国兄弟只知道古代帝王的统治、著名的战略征服、官员们勾心斗角、贫寒而英俊的小伙子如何通过讲故事而娶到宰相的女儿；皮影、古典戏曲及地方戏。

这些皮影、戏剧、戏曲的故事主题与那些中国小说大体相当，经常是完全一致，同样的情节，同样的人物。而美国成人中普遍流行的小说、电影、戏剧、短剧，大多数通常与爱情事件相关联。中国式的主题可以轻松地归结为与恋爱有关或无关两类。恋爱在古典戏曲和皮影戏中很少出现，只在通俗故事中稍多一点。在地方戏中，恋爱的与非恋爱的情节似乎同样普遍。

说书，是中国最普遍的娱乐形式之一。说书人在集市、庙会上随处可见，每个城镇都是如此，在传统的七月节和春节更是大量出现；他们也是婚礼、丧礼或生日庆典上的常客：或被请去讲一段，或从头到尾讲一部书。他们说书的方法也有所不同：有的是说，有的是连说带唱，因为大部分通俗小说都适于吟唱。

其实，中国的说书人很可能早于小说而出现。第一部小说是一种帮助说书人记忆的提示书，包括了故事的梗概；称作“话本”，这就是最早的雏形小说。现今保存最早的话本来自中国北方著名的佛教洞穴的记录，很可能是流行于唐代的（公元618—907年）。如今，日本国立图书馆藏有五本这样的中国祖先最早

的样本。在中国小说羽毛丰满后的很长一段时间内，这些话本仍与说书人一起盛行着。

皮影戏与通俗戏曲一直上演于固定的或临时的舞台。普通戏班的节目包括对著名小说的整个或部分的戏剧改编，和附加的取材于话本中常见的非文字的民间故事的片断。古典戏曲比皮影戏和通俗戏曲要正式得多，上演和观看的费用都较高，此类团体的许多节目取材于《三国演义》一类的小说，演一出戏要半小时到几天。

在所有这些中，说书拥有最广泛的听众，它以这样那样的方式遍布中国城乡。听众较少、上演于省会或其他大城市的古典戏曲则是雅俗共赏的。

在受到西方冲击后，特别是1949年以后，中国小说有何变化？变化之一是，20世纪以来，西式作品在小说中比在艺术中更有势力，传统的中国式小说也仍不乏作者和读者：有历史的、侦探的、"绿林好汉"的、超自然的、浪漫的、以及各种混合的形式。但值得注意的是，一部最重要的关于"现代中国小说"的书，所涉及的全部是被完全忽视的西式小说家，从鲁迅到张爱玲，以及写传统作品的现代作家，如张恨水或平江不笑生（笔名），颇有些道理。在这些西式的中国小说中，个人奋斗的主题和第一人称的手法变得显著起来。然而，中国现代小说家之首沈从文明显地表现传统中国生活的伪善、沦落、残酷或压迫性，以及共和革命的失败，只有少数例外。

鲁迅的《阿Q正传》，赢得世界声誉的少数中国小说之一，便是很好的一例。主人公阿Q是农村中的贫民，身上带有中华民族的一切弊病。他处在清末时期，中国正蒙受着列强的蹂躏。阿Q遭到侮辱（这是家常便饭）时，便采用"精神胜利法"以自欺，并且从不放过任何一次恃强欺弱的机会。他加入了城里一个贼伙，并为他们到乡下偷盗作掩护；同时又自吹是参加了反满

革命（这是他从传闻中听来的）。阿Q通过这些手段来胁迫乡绅和其他虐待他的人。可是，终于来到庄上的革命组织拒不接收他，相反，他们与乡绅勾结，以抢劫罪判处阿Q死刑。审讯中，吓昏了的阿Q只能供出他对革命者的朦胧向往。在赴刑场的路上，他学着传统的死囚那样发出不屈的喊声，以赢得围观人群的好感，因为他觉得大家希望他这样做。

1949年以前的其他一些现代中国小说家比鲁迅在《阿Q正传》中更多地谈到爱与性，但除少数人象沈从文一样外，他们多专注于大的社会政治形势的弊病，甚至被誉为“中国现代文学作品最伟大的印象主义者”的沈从文的作品，也一方面展示了一种“忠于土地的智慧、享受着实现（一个人的）动物存在的现实的满足感”的需要；并且，另方面，表现了“完全是在他们无意识的劳动和娱乐中，种种特性的无助此造成的一种安静的感觉深刻的悲哀，不能驱散阴云的小谈，特别是由肮脏的屋子与外面可爱的春色所形成的鲜明对比”。这并不是要说在著名的中国小说家中没有多样性。茅盾以人物刻画和心理分析的戏剧性而独具特色，而以《骆驼祥子》而为西方读者所熟知的老舍却不言爱情，只把力量集中在男人及其活动上。巴金尤其以他的巨篇《爱情三部曲》(1936)和《激流三部曲》(分三部书：《家》1933年、《春》1938年，《秋》1940年)而著称；他相信大的社会政治形势的弊病只应归咎于社会体制。张天翼首先是短篇小说和讽刺小说大师，但他的讽刺完全是针对个人而非阶级的：他们的紧张、势利、争斗、侮慢和伤害。张爱玲是一位年轻的言情小说家，她的“奇妙的结合——生活及其所有小娱乐的乔叟式的趣味，加上一个中年人对人生的悲剧意识”是独特的。但钱钟书是“一位具有非凡声誉的文体家”，比其他中国作家更多地运用象征主义；并且，不是以讽刺为“反抗社会弊病的一种模式”，而是把它当作现代中国文学中普通的

一分子："钱将论题转向作家们，并以之为社会和文化堕落的主要组成部分。"

此外，还有大多数或所有中国小说所具有的三个基本特色：

第一个是人物在"于纯粹性爱领域里寻找如个人权利或自我放纵的意义"时的无能。发现这一点的爱黎·S·秦就她所研究的样本，讲到现代中国短篇小说的三类：1915—1949年的作品，即台湾作品和大陆1962—1966年的作品。在第一类中，"浪漫的"爱情在适应新社会的家族意向时失去了一些浪漫色彩；作为台湾样板的标志是"父子之间对立情绪的紧张"，而不是"意味着肯定的个人满足或个人放纵的那种情感紧张"。对共产主义社会来说，"对少男少女私情和夫妻关系的贬低是显而易见的"，于是秦作出结论："因此中国人自己将其重心过多过纯粹地放在社会关系上，而放在自身上的则过少、并且很不坚定。"

中国现代小说的第二个基本特色是详察现代中国生活之弊病的趋势。强烈地侧重于外在的表现，却很少对发掘内心发生兴趣。希亚在这次关于现代中国小说的讨论中帮了我们的大忙，他将这种情况描述为"心理力量"和观察：

"看到传统中国戏曲之缺乏悲剧和明清小说强有力的讽刺传统（有个显著的例外，就是悲剧小说《红楼梦》），人们可能有理由怀疑学习西方文学是否在什么重要风格上丰富了中国人的精神生活。"

第三个基本特色是：几乎没有受到西方象征主义运动的影响（只有少数例外）。除了张爱玲，几乎所有1949年以前的著名作家都已卷入或同情中国的共产主义运动。从此以后，他们中的大多数都或多或少地变得积极了。1949年以后的一个主要变化是不断"僵硬地将作家划归于死板的地方单位"和"几乎是立即加在他们身上苛刻的训练"。

按照某些研究者的观点，中国文学作品在质和量两方面所受的磨难，甚至在随“文革”断送几位作者的写作生涯的清洗运动之前就早已有之，只是最近（1979年），受过清洗的几位作家如周扬、邓拓和张闻天（已故）才恢复了他们的名誉和地位。

1949年以后中国小说的最基本特色是，很少触及情感或两性之间的问题，似乎比大多数传统小说更少于浪漫。就我所看到的作品而言，没有一部是把它放到哪怕是最模糊的暗示中。随着“四人帮”的垮台，以及新的但很有限的政治解放，性也许会在中国文学作品中恢复其适当的位置。

无论对未来的预示如何，很显然这些新发展并没有改变这里所说的中国小说的基本通性。在新的政体下，不会很大部分地侧重描写现代中国生活的外在弊病，而是，他们的探讨将沿着统一的方向；不仅少于对个人内心的兴趣，而且反倒强制所有的头脑都考虑类似的思想。“文革”中的清洗者与被洗者的主要区别，不是基于中国小说的方向问题，而是谁偏离了它、有多么偏的问题。在这一框架中，西方象征主义运动比以往更加地与此无关了。

希亚对中国缺少对心灵的兴趣和对西方象征主义这两者的解释大可值得商榷。他理直气壮地指出：“……在借鉴西方传统时，中国作家应当做的只是接受并运用他们所找到的最中意、最有意味的东西。”这一原则对所有的社会与文化都有效，包括美国和中国。但他错误地相信这应当通过抛弃中国传统宗教、倒向19世纪绝对的民主，科学和自由来实现。即使在传统宗教占统治地位时，中国人也从不曾对心灵深处的活动发生兴趣，这一点我们将在第九章和第十章看到。希亚的错误还在于将儒家理性主义等同于西方理性主义，从而宣称，由于传统宗教不再“维持儒家理性主义的统治”，儒家理性主义便阻止着中国涉足象征主义运动的一切可能。首先，并没有历史例证表明中国对象征主义运动的

兴趣。

在美国小说或现代中国小说中，无论宗教信条、科学哲学或政治学说，如艺术与小说一样，都不可能引起（或减少）内心发掘或象征主义的兴趣。这样的信条或哲学或学说，是探讨生活中人们创造过些什么或收到些什么所描绘的主题。根据其天性和意味，也将被不同的社会或文化所接受或称赞或抵触或模仿。中国特殊的情境中心的生活态度，造就了适合大多数中国人的特殊艺术模式。这些模式偏重的是现实主义，而不是发掘内心；偏重的是个人在环境中的地位，而不是对环境的抗争。反之，在西方（包括美国人），个人中心的特殊生活态度中，却是包容感情、寻求本原和未见的或不可见的东西，个人通过反权威的斗争而争取权利发现自身以及正在增强的新动向。这一个人主义的焦点不仅出现在艺术与小说中，还出现在商业、宗教、政治和社会活动之中。

第二章　两　性

罗曼司

广泛存在于两种人的艺术和小说之间的对比，反映出他们实际的生活模式。美国人无意义地“坠”入爱河——至少在理论上如此，一个人一下子就“疯狂地”迷上了另一个，并且双方都沉浸在喜悦之中，他们的外在活动从不掩饰其相互的爱慕。当一对美国恋人携手出现在公共场合时，对世界的其他部分则视而不见或置之度外。

在爱的名义下，法官拒绝审理未成年的青年违抗父母意愿的婚姻；由于爱，学校董事会收回了其解聘与学生谈恋爱的教师的决定。

在一个以个人偏好为最高价值、感情表达越来越自由的文化中，这些态度和决定并不奇怪。在所有的个人偏好与感情中，还有什么能够比对某一异性的爱更为重要呢？

在中国，“爱”这个词，正如在美国一样，从未受到尊重。直到现代社会，这个词也很少出现在中国文学中。

汉语“恋爱”或罗曼蒂克的爱，确乎是为表达其相应的西方意义的现代语言学的产物。“爱人”或lover也是如此。在与西方接触之前，“lover”在中国叫作“情人”或“意中人”，从字面上讲，

即“我思恋的人”和“我心中的人”。在中国古典文学中，“恋”与“爱”两个字是分别出现的，都是爱或情爱、情感的意思，不是指男女之爱，而是作为忠(忠君)或孝的自然结果。因此北京政府号召夫妻彼此互称“爱人”，并不太成功是可以理解。我所见到的多数在中国或海外的华人，甚至高级官员，在使用这个词时都多少有些发窘或踌躇。

这并不是说中国文化否认或忽视两性吸引的存在——事实正相反。只是对中国人来说，美国的爱情方式与他们对放纵的定义几乎难以区分。自古以来，中国人谈到男女关系时，强调的是生育，结婚仅仅是指俗话说的为丈夫的父母找个儿媳而已。几百年来纳妾在中国一直受到肯定，理由是年迈的公婆屋里屋外需要帮手，或者妻子没生儿子，为了传宗接代；几百年来中国人视订亲与结婚中的父母之命为天经地义；几百年来中国恋人们避免一切公开的亲近，并且无论在公开或私下，都不曾表现出西方常见的爱的信号。

实际上，当一个男子说他爱一个女孩时，表白中通常暗示着某种不寻常的事正在发生。如果一位女子告诉什么人说她爱某个男子，这等于是她的名誉扫地；这很可能是为什么只有少数小说用“爱”一词来描述恋人之间的感受的原因。在土语中它时常代表一种非法的关系。

这些中国风俗是对其生活方式的一种自然的表达，在这种生活方式中，个人感情必须服从集体需要；性以及一切与之有关的活动都必须规限为社会生活中单独的一部分，只有在这一部分中，它们才是适当的。

对一个恋爱中的美国人来说，他的情感会笼罩一切，至少开始如此。而对恋爱中的中国人来说，他的爱只是在其他的思虑，尤其是在遵从父母之命时才占有一席之地。美国人会问：“我感

觉如何？”而中国人却问：“别人会怎么说？”罗曼蒂克是美国人一个重要的理想，如果一位妇女为寻求依靠而出嫁，她即使对家人或最亲密的朋友都不敢承认这点。而有一条古老的中国谚语却这样讲妇女的婚姻：“嫁汉、嫁汉，穿衣吃饭”。

这种对比尽管是以旧中国的模式为依据，但也适用于现代城市里受过教育的中国人。

应当指出，“罗曼蒂克”这一概念并非源自美国，甚至也不是源自欧洲。但是，通过11—13世纪遍布于法国南部、意大利北部和西班牙的游吟诗人的传播，几百年之后，这个词已经深深植根于所有的西方国家。今天，“罗曼蒂克”无疑是激发美国男女想象力的最富诗意的涵值之一。注重机遇，完全地占有对方，令人心醉神迷的“罗曼蒂克之爱”，与美国个人中心的生活态度正相一致，而与中国以情境为中心的生活态度恰恰相反。

因此，当“罗曼蒂克”的概念传进中国时，并没有对中国青年男女的关系发生深刻的影响。形形色色的美国人写给“亲爱的艾碧”的信，正如其在中国的相应物一样，是这种对比的有趣的晴雨表。

美国人写信，是因为在同男朋友或女朋友，丈夫或妻子，家长或孩子的关系中遇到了麻烦。丈夫想知道为什么很难取悦于妻子，妇女想知道结婚20年后怎样才能吸引丈夫；母亲想知道为什么尽管她竭力想使女儿的朋友们感到“宾至如归”，而女儿还是拒绝将男友带到家中。美国人写信给“亲爱的艾碧”，还有一个原因，就是询问关于人与人之间的爱、尤其是异性之间的爱的问题。

在中国人看来，美国人所写的都是些极琐碎的事。比方说，丈夫抱怨妻子用“前一天晚上狗用过的盘子”给他吃晚饭，被他发现时，她却说“别傻了，晚饭煮得很熟”；另一位妇女想知道“剩饭该由男人还是女人来吃”。

中国人的信则丰富多彩，但所涉及的都是一度曾很基本、很重要的问题，如怎样与渴望的男子或妇女结婚。没有人提到过美国人通信中所特有的两性之间（或父母与孩子之间与性有关的）紧密情感的协调问题。这里有几个例子：丈夫得到家长与不育之妻的同意，想娶年轻的妻妹，只担心法律和财务上的麻烦；有个男子不知道是否应对未婚妻的家庭起诉：因为她借口他在他们订婚之后表现不好而另嫁他人；一位青年不满于父母之命的早婚，询问如何才能摆脱农村妻子而另娶一位城市姑娘；一位妇女因受骗而嫁给一位男人，离开他再嫁后又发现第二个丈夫吸毒，想知道怎样才能使他安静下来；一位小伙子的心上人参加了共产党而不肯回他身边，他不知如何是好。

下面几封信典型地表达了对婚姻中父母或其他形式的干涉的忧虑。注意这些信都是写给男子的，重要的是，中国的生活顾问通常都不是女性。

亲爱的××先生：

时间飞转，世事变迁，我也在苦苦寻求。先生，我是个17岁的女中学生，两年前交了一位与我年龄、学历都相当的男友。两年来我们频繁会面，印象逐渐加深，但仍保持着柏拉图式的友情。虽然从未提及"爱"字，却毫不影响我对他的信任和尊敬。去年夏天他向我求婚，我答应了。回到家里，我将此事告诉了父母，而保守的父亲坚决反对，最后这一个月我是在痛苦的煎熬中度过的。

最近那个人写信说："你必须与这个保守的家庭决裂，为了我们未来的幸福，你必须勇敢，不能软弱。"他在我家门前徘徊，一见到我，就要我投书"我的斗争

故事”专栏。可又有谁能理解？我父亲体弱多病，还有高血压，老人经受不起打击。我将这些情况告诉了那个人，他却并不同情，仍旧天天来，使我不得安宁。

我无路可寻，唯有一死了之。虽然这是弱者之路，可我想我是个弱者。先生，您认为这个办法怎么样？如果我这样做了，不会有辱于家族的名声吧？如果我去了，他会怎样？请给我指一条光明之路。即使您不能做到，我也会永远感激您的。

×××

报纸这样回答：

亲爱的×××：

人非草木，孰能无情？感情是没有界限的。幼稚的少男少女们常常为感情所困扰，然而，如果感情刚刚萌发时就谈及婚姻，就极易遇到许多麻烦。

如果你真是理智地思考这一问题，你就该明白，尽管两心相印、感情笃深，也不必为了惹麻烦而结婚。当然，婚姻应当由双方家长来决定，但考虑到你不够满意的家庭环境，及父亲的高血压，你应当想开些，以免发生悲剧。你以为自杀可以摆脱一切烦恼，却不知这样会受到社会的指责。

我的建议是，如果你们彼此真诚相爱，齐心协力解决问题，就可以私下结合，过一段时间再请人与你父母商谈此事，这时候事已定局，只是个形式的问题了，风平浪静，一切问题都会解决的。我希望你能听从这一建议，而不要再想自杀。

两封信用的是同样的语言。有趣的不是女孩的父母成为她婚姻的障碍（这一点在美国并非罕见），而是她对这一情况的冷酷反应，与其顾问的极其保守的建议。对美国人来说，这个女孩缺少恋爱中妇女的胆略，因为甚至在她想到自杀时，考虑的仍是家族的名誉；而那位顾问虽然同情罗曼蒂克的重要性，却劝她耐心而无限期地等下去，直到情况出现转机。

有人也许会说，换了美国人很可能也会和那位顾问的建议差不多。但中国顾问的建议并不是典型的中国式的，特别是当他站在提倡婚姻自主的立场时。纵观整个报纸，还有许多其他复信，主张男女之爱不仅应服从父母之命，还要听从姐妹和其他亲戚的意见，甚至还要服从工作和 教 育的 要求。

有人可能还不明白为什么为父亲的高血压而忧虑的女孩却被告知“过一段时间可以请人与你父母商谈此事”。让女孩通过第三者(特别是,如果这个人甚至连近亲都不是)来与她父亲商谈,这样的建议在美国人看来也许太滑稽荒唐，但情境中心的生活方式不仅将父母的反应置于个人感情之上，而且使得直接面对面的商量还不如通过调节人更能令人满意。由于中国文化并不鼓励个人感情的强烈表达，通过调节人商讨会降低直接的感情需求。这种将个人之间的事变为公开的团体之间的事的愿望，贯穿于中国生活的所有方面。

并且，调解人的出现，尤其是当其处于某一有力的社会地位（如社会上的显赫人物)时，就会对结果发生很大的影响。调解人的权势越大，想从调解中获利的那一方的成功机会就越大。这并非少见。甚至出现在受到高等教育的人当中，比方说一个男孩想得到一个似乎对他并不感兴趣的女孩，便求助于自己的伙伴或女孩的教授。

此外，在情境中心的生活态度之下，调解人的权威也许会给

许多貌似尴尬的一方带来一个接受他（她）最企盼的、却又不好意思去争取的结局的机会。下面这个台湾人讲的故事，证实了中国女性在利用调解人这一艺术上毫不逊于男子。

那是在国共冲突时期。一天，国军军医丁与他的营队一起在一个村里的一户人家里搭临时帐篷。房主人年轻的女儿的呻吟声使营长彻夜难眠。第二天早晨他起来询问，才知道她即将临产。于是营长命令军医来看护她。女孩的妈妈拒绝了帮助，因为，她低声说道，“会碰到她的屁股”。营长否决了她的抗议，于是丁得以顺利地进行手术。

二十天以后，部队即将离开驻地，母女前来告别、致谢。丁才看到他从前的患者原来长得很美。行军途中，营长告诉丁那位母亲要丁与她女儿结婚，她说，按照村里的风俗，有教养的姑娘在男子面前甚至不能动一下自己的鞋或袜子。而现在那位女孩在丁面前的裸露早已超出上述范围，她除了嫁他以外，别无选择。三个月后，紧急的战事将丁带到另一个地方，他的营队驻扎在一个小城市，在那里碰到了那位姑娘和她的哥哥在等他。他们已办好了合法的手续，现在只是“命令”丁娶她了。

二十年后的1965年，丁在准备送长女上大学时，重又幸福地回忆起这段往事。

以工作和教育高于个人幸福的思想，其影响之深广，超出了那些熟悉中国模式的人的估计。例如，一位年轻姑娘写给北京一家报纸的编辑的信中，以《姐妹们，小心男人》为题，悲叹自己的不幸。19岁的她正读最后一年高中。她的悲惨故事是这样的：在一次舞会上，她被介绍给一位年轻、英俊、大学毕业的军官，后来他们出去散步。时间长了，她暗示想结婚，他却毫不负责。不久，他就不再去看她了。她觉得受了骗——“人人都取笑我”——于是告诫女读者们小心这种不负责任的家伙。

这里我们看到一种基本的思想模式。尽管写信者作为一个城市人，不如那位以为女儿只能嫁给军医的母亲那么传统；这个高中女学生仍然觉得她与那位男孩的接触应当是婚姻的序幕。这一点我们以后还要谈到。但这里我们应当注意到，报纸收到了大量的响应信件，有的来自学生，也有的来自普通公民。但其基本倾向之一致，令人吃惊。有人同情她，有人责备她的无知，忘记了中学生不该交朋友；有人说"只有十九岁"的她不该去跳舞；有人笼统地为军官作辩护，认为这一个是例外。但没有一个人询问她是否有要求婚姻的权利，而所有的人都反复重申着一个主题：现在你已接受教训，就该理智地放弃娱乐、专心学习；一致认为她的目标应当是以优异的成绩毕业，考上大学，朝更高的地位努力。也有人写信要她反悔。

而美国公众的反应将会截然不同。如果他们认为她和她的男朋友是由于社会一经济的鸿沟而分手，有的美国人也许会说："她还能要求什么！"但多数人会以为她将某些时常发生的事过于戏剧化了。不管怎么说，一个女孩都不希望与第一个碰到的男人结婚。对美国人来说，约会正日益成为一种性的游戏。这种游戏没有规则，但其过程主要由个人的机智来决定；它可能在任何地方、发生在任何男人和女人身上；并没有什么可值得大惊小怪的。

电视商业全力反应并煽动这一潮流。我们看到风骚女郎穿着很少的衣服，鼓励男观众们买票去诱人的岛上游览；或者由于使用某种牙膏或漱口剂而得到一个女孩的吻。

实际上，性作为游戏，似乎在已婚美国人中流行，正如下面这封写给报纸的信所言：

亲爱的安·兰德斯：我一直说你的专栏弊多利少，现

在终于有了证据。记得抱怨她周围的人正玩这种游戏的那位妇女吗？有人建议玩孩子式的吻的游戏作玩笑，后来升级了，玩起了更成人化的接吻游戏，如"我拥有谁？"

她把"我拥有谁"描述为一种床下游戏。男孩躺在床下，蒙上眼睛；女孩爬到床下和他躺在一起，吻他，他要猜出她是谁。

好了，在读到你的专栏以前，我们这群人中没有一个人听说过这一游戏；如今都懂了。我的疯丈夫更迷上了它，我不知道有多少其他的蠢团伙开始致力于安·兰德斯教给他们的这一游戏？你愿意大胆地估计一下吗？

投到报社的信所能反映的真实程度当然是推测的。但当此类信件与其他证据指向相同方向时，就可能会促使我们严肃地思考一下这些问题了。

这与台湾的情况形成鲜明的对照。在台湾，分别和几个男孩子出去的女大学生会被斥为不道德，而在美国，大家却以之为普遍的而且是幸运的。一位由台去美的著名访问者在他的旅行札记中这样简明地描述美国的约会："表面上看，她们（美国女孩）似乎很解放，与男子平等；而实际上，她们已成为公共消遣的对象了。"

在亲密的或已订婚的男女之间的行为方面，中、美的区别也一点不小。中国女孩与其男友一起去参加娱乐活动，郊游、爬山，或者看球赛，有些情人甚至在公共场合挽着手臂，但他们从不公开表现其他形式的亲密。他们觉得在第三者面前夸奖另一方是趣味不高。无论在一起呆的时间有多久，或者呆到多晚，他们也从未温存到完全忘乎所已的地步。这些方式并不仅仅局限于他们的

公开行为，他们避开众人的行为似乎是受到遏制的。今天在台湾大学里的男女在未订婚之前连手臂都不挽的情况并不少见，我甚至得知有的受过教育、带着孩子结婚的男女，在签订婚约时也不过远远地对视一下，通几封信而已。

只有在这一社会环境中，我们才能理解中、美两国人对下列事件的不同反应：1943年，当中国还在与日本交战时，在当时的自由区，一位大学毕业生爱上了一位姑娘，而后者对他毫不在意。不久她因病住院，为了博得她的好感，他说："别怕，要是炸弹落下来，我们就死在一起。"而女孩冷冷地回敬道："别扯上我，我不想和你死在一起。"

人们一定会以为所有的中国女孩都会这样回答。但当我的中国学生和朋友听到上面这件事时，他们都为那男孩的幼稚感到好笑。如果换个美国女孩，就会赞许他的浪漫姿态，反应也会温和得多。但对那位以性为生活中一个特别的组成部分的中国女孩来说，如果她不爱那个男青年，则他的感受是难以接受的。

相爱的中国男女之间的行为也同样冷淡。这一点可由一支过去五十年来流行于港台的歌曲中看到：男主人公要远行，他的心上人送了一程又一程，依依不舍。歌曲最后的对唱是：

女："我为你心痛万分，愿与你同枕共梦。"

男："大丈夫品行高洁，怎能沉溺于个人情感？"

这种冷淡甚至在留美的中国学生中也不少见。在中西部的一个城市，两位中国学生已订婚，男青年一封封地写信给他的恋人表达思念之情。有一次他引用了中国一首著名的诗中的几句：

"在天愿为比翼鸟，

在地愿做连理枝。"

可是他没有引对，却误将"比翼鸟"放在"地"下，而把"连理枝"放到了"天"上，而女孩将这一错误当作笑话讲给许多他

们共同的朋友们听。过了一段时间，朋友们责问他和女友是作地上的比翼鸟还是比翼鸡。

美国男孩也许会以她的这种做法为不可饶恕，就象美国女孩会认为上段歌词中男主人公的反应太不浪漫一样。但中国恋人一但订婚，就会彼此信任，因为他们已彼此相属。结婚后，情况更加稳定，这种模式也更加显著。而在中国人眼里，那首歌中的男主人公也并不由于他的反应而减少魅力；因为尽管他喜欢她的建议，而不忘适度岂不更可以抬高自己的形象？

在中国思维方式中，男女之恋（除了卖淫）只能是婚姻的前奏。因而恋爱的中国女孩，特别是与许多男孩关系较为亲近的女孩，就被看作是自贱，而美国女孩之决定性关系是否与婚姻有关，是通过祈求爱。

中国人对男女关系的态度是直线条的，性关系（用个时髦的词：爱情）导致结婚生子。而美国人的态度则倾向于一条涉及到爱和性的直线，后者必须与前者相联系，才是高尚的，无论双方谁主动。但通往结婚，生小孩的道德则不在此直线之内，因为爱和性的关系并不一定就对此感兴趣。

因此，在美国人眼里，中国男女彼此之间行为的不亲密是太束缚了，正如美国人在这方面的经常的不经意在中国人看来甚至是放荡的一样。中国人并不搞公开的性爱展览，因为社会环境的要求盖过了个人享乐；后者不能超越其社会限制，而应规限在恋爱双方之间。而美国人却鼓励自己，因为在他们的生活方式中，性被个体化了，社会规范只是第二位的；所以，极少有恋爱双方不能公开表示其亲密的限制。

然而也还不能就说中国青年不能或没有按照美国的浪漫恋爱的方式去生活，仅仅是由于那种生活方式源于西方。一个多世纪以来，中国知识分子积极地接受西方观念和技术成果；一个多世纪

以来，现代化了的中国青年男女坚定地争取婚姻自主、自由选择；一个多世纪以来，中国学生在政治社会观点上已经比美国学生更为激进。我们只能说，中国人和美国人对罗曼蒂克的兴趣不同，原因在于基本生活指向的根本不同。

这些区别生动地表现在许多两性之间的事情当中，交际舞就是一例。我们已经看到一个19岁的中国女孩因为去舞厅跳舞而受到怎样的指责，这个例子并非不典型。交际舞准许一种高度普及的却是虚伪的男女之间身体上的亲近，这在其他场合是不允许的。中国历史上从来不曾有过西方意义的交际舞。

在西方，家中除了恋人或已婚夫妇外还少有人跳交际舞，妓女与其主顾也很少在妓院里跳舞。在这情况下，交际舞在中国被认为要么是比西方更了不起的亲近，要么是交往的开始，而不象美国人那样仅仅是跳舞而已。交际舞曾一度在某些城市可以被容忍，只在发生政变时才被禁止，而许多人以之为社会堕落的象征。这就是为什么直到今天，在台湾交际舞仍然很大程度上限于非中国人的原因。实际上，不太久以前(1966年)，政府有条法令规定，在首府台北，每460位外国居民准许开一家舞厅；在旅游区，如日月潭、北投温泉等可以开一家（据1966年《中央每日新闻》报道）。这并不包括合法的卖淫。

出于同样的原因，中国社会从不接受西方其他允许伪装的两性亲密却排斥交往的行为。不赞成近亲睡在一起，亲吻抚摸一向被斥为猥亵。简言之，中国人的看法是，如果不允许男女之间完全的性的亲近，就不该允许任何其他的亲近。

男人世界中的女人

在性爱理论上并不重要的情况下，中美两国人对待男女的态

度仍有不同。今天许多美国妇女都参与国家的公共生活，大部分和男子一同上学，一起工作，享有相等或相似的利益，甚至投身于广泛的社会、政治、经济问题之中。美国妇女可以跻身于医生、律师、政府高级官员、教授、工商管理人员，以及工人、警察、职员、军人等等之列。

鸦片战争后一百年来，只有极少数中国妇女享有与此相当的待遇。她们当中也有各种职业、各种地位的劳动者，致力于革除深深植根于中国传统中的社会积弊；但对于这些杰出的妇女，大多数没有文化者或是不听她们的，或是好奇地懒洋洋地看着她们。直到1949年，大多数还没有听到过男女平等的观念，而少数妇女才开始知道辛亥革命以后曾颁布一系列给予她们重要权益的法律。妇女们只被提供吃、穿，学做针线活，被教导见到男子就要羞涩地躲开，最后被关在一顶饰花红轿中从娘家抬到婆家，以后她们的女儿也是如此。

更为奇怪的是，甚至在1949年以前，少数相对受过教育的中国妇女似乎自然地达到了与男子的平等，完全自信地经办她们自己的事业。普林斯顿大学人类学研究所的伊伦·泰尤伯博士在他最近40余年的东方之行后，指出中国妇女的泰然自若是绝大多数美国职业的或非职业的妇女所不及的。

持这种观点的并非只有泰尤伯博士一人。约十年前，波尔·布克就提出了实际上与之相同的观点：

> 我第一次吃惊，是当我寻问一家很好的、由一位妇女经营的银行的名字时。我的朋友们在上海曾使用过一位妇女的银行，他们喜欢那里妇女处理投资的方式。他们发现，妇女集敏捷、大胆和谨慎小心于一身。但在我的国家，我得知还没有由一家妇女所有、由妇女经营的银

行。当我问及原因时，我被告知，没有人会把钱存进这样的银行。直到今天我还没有搞清楚这是为什么。

然而，这种缺乏信任的原因并非不清楚。首先，这与许多离家工作的美国妇女的心存戒备有关。这是个恶性循环：妇女戒备心越重，男子就越对她们缺少信任。

为什么受过教育、在男子世界中有很长经历的美国妇女，却比获得平等但只是极少数的中国姐妹更加心存戒备呢？答案是基于两者的深层心理模式。在美国个人中心的思维模式中，有男女出现，就有性的出现，不过是被伪饰过罢了。无论性表现或不表现出来，界限规范都不清楚。性爱可能在任何时间、人物和场合出现。在中国模式中，性被归于生活中一个特殊的部分，并非出现在生活的每一方面。因此，中国男子对女售货员和女教授的反应可能会完全不同。同样，中国妇女可以从她们不同的生活地位来观察不同的男性。

简言之，在美国人看来，性的区别可以笼罩环境；而对中国人来说，是环境重于性。美国妇女无论是在和商店职员、地主或自己的丈夫打交道时，总是随时准备运用自己的女性魅力，想方设法让别人夸赞自己的美，不管恭维的言辞或目光是来自公共汽车售票员或是她自己的学生或同事。而即使是一位现代中国女性，如果她在这方面仿效其美国姐妹的话，也一定会给自己带来羞辱；因为在她所处的文化中，女性的魅力和美是性的事情，只能留给自己的丈夫，或给她可能嫁的那个男子。

反之，美国妇女在男性眼中从来没有与她女性的本质分开过，哪怕她的工作与他们无关。她心存戒备是由于男子对她闯入"他们的"世界而感到不快；而男子感到不快是由于她不仅具有职业才能，同时还带有性别的优势。

中国妇女的性爱只属于其丈夫或未婚夫，仅在她私人的婚姻环境中才可以放心地取悦于丈夫。但由于这个原因，如果她赢得一个新的与职业有关的或职业的地位，中国妇女们会认为这是由于她的能力而不是性别。由于性被局限在婚姻或卖淫的特殊领域中，劳动妇女在进入传统的男子活动中时就无需戒备，而男性也没有理由认为她们是违例者。一个在社交方面没有性别特征的女子和一个没有性别特征的男子是一样的。

在美国，性别的差异由于骑士传统——这一概念对中国人来说是陌生的——强调男女之间心理上的差距而更加深化。劳动妇女自信的增长与男子以脑力和体力而自得的程度，以及女子需要男子帮助和对男子依赖的程度成反比。这就是为什么美国杰出的男子经常由于被猜测是得力于妻子而受伤害的原因，而中国人无论层次高低，都不会有此类麻烦。这也可以解释为什么美国妇女必须一寸一分地争取经济政治的平等，而她们受过教育的中国姐妹在同一领域中实际上几乎毫不费力就可以取得很大的进展。

罗曼司与共产主义

1949年以后，在中华人民共和国，两性平等的领域极大地扩展，中国妇女正以前所未有的步伐走进国家的经济、职业和公共生活。不过这种变化在最高阶层的领导中还不太明显。比方说，至今还没有一位中国人民解放军女司令。但越来越多的妇女在学校、工厂、银行、商店、政府和公社机关里显示出越来越多的才能。

近30年来，中国妇女穿着与男子无甚差别的衣服，几乎不用化妆品。这些以及其他一些事实，如夜生活的缺乏和艰苦的工作，使许多西方观察家误以为中国人已接受了清教徒精神。

的确如此。清教徒精神包括与自我中心的生活态度相称的性的压抑。新的中国模式只是将性单独划分出来的更加宽泛、显著的表达。在今天，同几个世纪以前一样，仍是植根于对生存问题的情境中心的态度之中的。

在西方，性压抑的极端表现就是对圣灵怀胎说的神话所给予的重视。神话说，性在本质上是邪恶的，而一切神圣中最为高的便是将其在事实上彻底消除。但圣灵怀胎神话的心理与一个古老的中国传说无不相似之处。一阵风突然给一个村民带来三百两银子，他想留着以备不时之需，又怕被偷走，就把银子埋在后院，因为那时村里还不知道有银行。但他还是不放心，终于在埋银子的地方写了一句“此地无银三百两”才算作罢。

这样看来，不难想象性压抑与性偏见有着多么密切的心理联系。因此多数访问中国的西方人都为中国人与性无关而感到好奇。一位奥地利记者认为，中国男女似乎不懂得什么是浪漫，因为他们不会穿戴，发型缺少变化，妇女也很少化妆。他引用了北京一位中学校长的回答：“我们的青年人在革命精神下和社会进步中成长，无暇顾及爱和性的问题。”巴巴拉·塔彻曼也重复道：“我敢说他们对于性没有任何过份的兴趣……当谈及这一问题时如果有女译员在场，她就会作出一副厌恶的怪相，仿佛见了蟑螂。当心理医生被问及性反常行为及同性恋时，脸上也会出现同样扭曲的表情。”最干脆的回答是我遇到的一位中国女孩，在回答一位西方访问者关于未婚同居的问题时，她反问道，“为什么要未婚同居？在美国，结婚那么困难吗？”

许多西方人毫不迟疑地将中国人的此类回答视为共产主义之下的新发展。事实是，比方说如果塔彻曼太太是在1949年以前向中国女大学生提及性的问题，得到的反应可能不会比她1972年看到的那位女翻译的反应更热情。在情境中心的中国人——无论是

否共产主义者——看来，塔彻曼太太与其他访问者对性的好奇简直是出格的。中国人一般很少与陌生人讨论自己个人的忧虑和问题，包括性在内。他们从来不曾摆脱给予他们个人尊严的社会框架，甚至几乎不曾梦想过单干。相反，美国人最害怕被某个可能还会见面的人缠着而暴露他们自己，而在同陌生人交谈时却不感到有相应的危险。

热心于革命的人并没有在中国开创清教徒精神，而只是强调了对性的老式的态度。在这种态度下，妇女被划为“良家妇女”型和“风尘型”。前者是“贤妻良母”，以照料家务和孩子为天职；后者指水性杨花的女人，如女演员、女歌手或妓女。“抛头露面”就是对那种妇女被迫经常出现在公共场合的偶然的反常现象的通俗表述。这一用语时常出现在中国戏剧和歌曲中，用来悲叹一位不幸女性的痛苦。

“良家妇女”作为“家庭之中的贤淑女子”的意思，在中国南方和西南比在北方更经常出现。在北方，妇女要到田间给父亲、丈夫、兄弟送饭，但一般不在地里劳动。而在南方，妻子和女儿都要与男人并肩劳动；经常可以看到男人、女人、少女一起踩水车。在西南部的云南省，妇女不仅做正规的农民，而且和男子一起在集市上做生意，经常背扛肩挑着货物步行几十里。

在公共场合，这些妇女穿着蓝色或其他色彩暗淡的衣服，多数穿长裤，不变换花哨的发式，不象“风尘”型女子那样，他们举止端庄，尽可能少地引起男性的注目。应当注意，她们这样并非受了共产主义的影响。

20世纪早期以来，西方教会中学和大学出现后，不难看到“良家”型的女性在公开场合“盛装”打扮；某种约会出现在校园及其他地方。但这样的活动仅限于一小部分人以及所谓“通商口岸”，如天津、上海、北京和广州。即使在这些城市，中国青年人

的约会活动也远不及当时美国青年在相应地区的活动那么开放。30年代，女子教会中学的校长一般要审察一切来访的男性，这已成为惯例。如果女生被发现与男子有联系，就会受到训斥，甚至被开除。

所有这些都是中国的情境中心与隔离的生活方式造成的。中学生的职责就是专心学习，甚至看一眼谈恋爱都被认为是太成熟。即使那些受过较高教育的人的约会也只是作为一种副业而被容忍。人们期望，一但社会情况需要，此类活动就应停止。我的西方读者会发现下面这些事是令人难以置信的，但它确实发生过。

1931年，日本占领东三省（满洲）后，全国各地学生运动四起。课停了，学生走上街头，要求政府抵抗侵略者。我那时在上海大学读一年级，其中有一群学生比其他人更富战斗性，他们决定联合其他学院的学生到政府所在地南京去请求蒋介石总司令对日本侵略者发起积极的进攻。蒋的对策是：不给请愿学生提供火车，而请愿者则躺在南京至上海的铁路线上，阻止一切交通。

我们这里要谈的最有趣的事是，当请愿者躺在铁路上时，学校里的斗士们发布命令：留在校内的学生不准办舞会，不许约会。虽然所有的课都已停了，斗士们却认为，在国家寇难驰骋的时期，一切娱乐活动与个人享受都应停止。

日军侵略时期我们学校里斗士们的行动使人想起中国式的哀伤。在中国，父母去世后，儿子应守孝三年，他和妻子都不能穿色彩鲜艳的衣服，不能吃好的，不能过节，也不能过夫妻生活。如果他们的孩子以前订好的婚期正好在这期间，也必须推迟；如果是政府要员，在守丧期间要辞职守在家中。有些著名的孝子在父母灵前搭起茅草棚，守孝三年。

我觉得，“文革”中由“四人帮”领导的极端分子们与1931—1932年间上海大学校园里的斗士们并无二致，两种行为在其传

统的中国式示哀方式上都有其共同的心理和文化根源。这种假设会不会牵强呢？我想不会。

然而，如果说在中华人民共和国缺少罗曼蒂克，或者说在粉碎“四人帮”之前如此，这不是事实。1972年7月的一个夜晚（大约九点钟），我在上海黄浦江边的两条街上，共看到175对恋人，多数是二三十岁。可是，尽管街灯被浓厚的树荫遮暗，有些恋人手拉着手或臂挽着臂，却没有人表现出比这更多的亲近。比起30年代我上大学时的情况，我敢说这些年轻人在恋爱的艺术上还没有超过我们当中那些后来进入由教会所办的大学的那些同学们。

大白天里，中国的年轻人当然就更逊于美国人了。我和家人在北京的颐和园、天坛和武汉东湖、沈阳植物园等地看到几百对恋人，甚至在面朝蒙古的长城一座瞭望台上也看到过一对坐着的恋人。不过没有人手拉手，这当然会给多数西方来访者造成错觉。但另一个现象可能会把一些来访者引入另一个方向的歧途：重看一下我们在1972年旅途中所拍摄的街景照片，发现有许多张中的男人互相拉着手，搂着脖子——妇女也一样——却没有异性之间有此类行为的。我的小女儿平妮(Penny)拍的一张照片上，六对青年人随意在北京著名的王府井大街上闲逛，其中五对同性手拉着手，而另一对男女却没有。

这可以说是许多西方来访者提出同性恋疑问的原因吗？很可能是的。在一个充斥着性的个人中心的生活方式中，任何同性之间身体上的亲近都暗示着同性恋。另一方面，在一个社会环境更为重要的情境中心的生活方式中，就没有类似阻止两个男性之间亲密的身体接触的忧虑。

因而，当我们仔细观察1949年以来个人的浪漫事例时，就不会发生什么大的惊讶。1962年，中国北方一位32岁的农村妇女向

简·梅尔朵（Jan Myrdal）介绍了革命中国在婚姻选择上的新情况：“（从前）只能听从父母之命，嫁鸡随鸡，嫁狗随狗；可现在我们可以在结婚前见到自己的丈夫，要是不喜欢他的模样，你可以不跟他结婚。”

这里的对比被夸大了好多。因为即使在从前父母也不会毫不关心自己女儿的愿望。并且，1949年以前的很长时期，男人和女人，正如我们已经看到的，在结婚前还是要见面的。当农村妇女们提出希望有什么样的丈夫时，并不象西方那么浪漫，而最终嫁给谁终究也还是要由当事人自己来决定。

> 姑娘们非常看重举止，想找强壮、健康、能干活……的小伙子，尤其是脾气要平和，不能太暴躁。外表并不重要。
>
> 小伙子衡量一个姑娘时，首先要考虑的是：“她会持家吗？”其次重要的是性情娴静，外貌固然占一定比重，但不很大。
>
> 对女孩子婚姻最有发言权的是她的祖母，其次是祖父，然后是母亲，父亲的想法最不重要……

十年后，1972年我和家人重访中国时，这幅景象变了吗？没变多少，沈阳董同志的事例就是一个反映。董和他的妻子1957年结婚。1972年夏天，当他把下面这段故事讲给我们听时，我们都把他的故事看作是时事的一部分：1949年在同一工厂工作时初次见面，然后董被指派到党发起的工会中工作，直到1955年，他们才开始董所说的“特殊关系”。

> 在工会工作时，我时常回厂来看老朋友。请理解，

一开始我并没去找她（他自己强调道），我必须重申。但到了1955年，她变大了。头一个星期天我去看她，第二个星期天她就到宿舍去看我。然后我和她同时入了党。1956年，我被调到北京一家工厂当团支部书记，是工友们推选的。夏天和冬天放假时我们彼此探望。总是我回沈阳去看她，只有一次例外，是她到北京来看我。整个通信和探望过程中我们彼此从来未以婚姻相许，但“心里明白”。我们通信和谈话的主题是什么？关于工作、学习情况，各自看到的好事和坏事，等等。那时我们俩只是心照不宣，从没说过“我爱你”或“你愿意和我结婚吗？”

但1956年冬天当她来看我时，我们去风景区游览，一起照像。你知道，那可就严重了。我们从来没说过，但事儿是明摆着的。这之前三四个月，我告诉了我的父母，我妻子的父母早已过世，她是由大连的姐姐带大的，她也告诉了她。”

董同志和她的妻子1957年年底在沈阳她的工厂里举行了简单的婚礼。他从前的同事和她的朋友、工友都来参加，一共大约有45个人。1972年我们从南到北访问和观察，发现共产主义中国的罗曼蒂克与传统中国实际上没有多大差异：但是罗曼蒂克仍在缓慢进行，经常有亲戚、朋友、工友的掺入，那种程度会被美国人看作是侵扰。明乎此，则共产党政府鼓励下个人或家庭的愿望服从远大责任的倾向并未显示出与过去有多大区别。下面这个为人们树立起来的榜样就是证明。

伊石川（音译）三次推延婚期，反对她母亲的封建想法。老母亲想抱外孙。她是个模范纺织工人、工作组长：“一有运动，

她和她的小组总是站在最前沿”。后来她嫁给了一个共产党员。

我个人发现，在中国历史上，行为没有达到这一高度的个人，就是不孝之子或堕落的女儿。我们在上海认识的一位姑娘，她发誓不嫁人。她忘不了父亲在一次反运动中如何受尽折磨。北京附近一个公社的一位党员不顾组织上的警告娶了一位阶级出身不好的妇女，结果失去了预备党员资格。

1978年“四人帮”垮台之后，《人民日报》编辑收到大量来信。按照中国政府的统计，1977年9月共计收到读者来信1500封，而1978年6月共收到40000封，“报社每天收到的来信数量相当于过去一个月的总数，而且数量仍在上升”。两位学者发现这些信件“大量集中在对领导的直接批评上”，不过却没有一封象美国那样或象1949年以前的中国那样问及恋人之间的个人问题。一位工人的来信所提到的问题很接近于罗曼史：他“希望打碎‘四人帮’强加的精神枷锁，青年男女要形成对待恋爱与婚姻的正确态度。在‘四人帮’统治之下，‘爱’这个字眼是个禁忌。”

一起连杀数人的案件

1979年10月20日，《人民日报》刊登了关于一起骇人听闻的杀人案的调查报告：《蒋爱珍为什么会杀人？》蒋小姐是中国东部人，在新疆自治区144建设兵团医院当护士。1973年加入共青团，1976年入党，第二年被选为党支部委员兼团支部书记。

党支部副书记张国政（以下简称张）是蒋的哥哥的战友，蒋来医院工作时，她的哥哥请老战友“象大哥哥一样照顾一下这个小妹妹”。因此他们相处得很友好。

党支部中还有李佩华（以下简称李）、谢世平（以下简称谢），他们和医院其他几个干部早就不喜欢张，想找借口把他整

不去。

1978年3月，蒋请假回浙江探望父母。临行前一天晚上，张和另一个人去门诊部蒋的值班休息室看她，“嘱咐她一些路上应注意的事”。

李和谢怀疑张和蒋睡在一起。经医院负责人同意，准备去抓二人。凌晨两点，他们调一个护士到蒋屋里，声称急用纱布，请蒋帮忙到另一座楼去拿。蒋一离开她的卧室，谢就闯进来四处搜查，却没见张的踪影。他们和钟秋等六七个同伙一起紧盯着门诊部所有的门、窗以及附近张的家，仍是一无所获。

回到门诊部，蒋看见了谢，打了个招呼。可是当她发现黑暗处躲闪不迭的李时，立即想到屋里有900元钱，担心有贼，于是决定立即报告支部书记。但支部书记家较远，她就去找张。张来到门诊部，正在查问情况时，谢、李突然闯入。张问他们来干什么，二人答道：“我们来抓鬼！”

这时张一下子明白了他们的真正用意。按照汉语的习惯，在这种环境中“鬼”只能是指通奸者。于是张找来支部书记和支委，说明刚才的事。支部询问了有关人员，又查看了蒋的卧室，未发现任何异常痕迹。这时李、谢说：“我们失败了。”但他们非但不认错，反而发誓要变本加厉地诬蔑蒋和张。

文章接下来讲李和谢及其同伙如何在医院散布谣言，说那天晚上张与蒋一起过夜，接着，又说他们被当场抓获。谣言一直传到了医院外的学校、商店。三天以后，蒋的诽谤者们又谣传有人在同一天晚上看见张溜出医院，闪进隔壁他自己的家里。“谎话陆续补充，越来越圆全”，而这些谎话后来竟被工作组负责人杨铭三当作基本证据。杨曾与张发生过口角，因此从一开始就倾向于诽谤蒋的那些人。在审讯中，李和谢又推说是“怀疑”蒋与张之间的“关系”。工作组组长要求蒋向他们每一个人作出解释。后来，

蒋的迫害者们在许多公共场合张贴传单，“揭露”所谓的“张与蒋的私情”，同时还有“不堪入目”的漫画。

医院里有些人觉得不公，想保护蒋和张。这一群人大约有三四十个，由一个姓苏的干部挑头，也在公共场合张贴传单以澄清事实，“为受害的小蒋洗清名誉”。但这些传单的墨迹未干，苏就被调到另一个城市去了。有个女医生听了蒋的诉说并安慰了她几句，杨就要她写检查，在公开会上作检讨。

蒋受尽折磨，孤立无援。同事们都不敢与她讲话。杨甚至跑到一位钟情于蒋的年轻医生的父亲家，命令他警告儿子在蒋的问题还没有弄清楚之前不要和她来往。

谣言、诽谤、强迫作公开解释，侮辱，折磨持续了几个月。直到八月，蒋的一切可能澄清自己的门路似乎全被堵死了。1979年8月29日，蒋抱着分配给她打靶用的步枪打死了李和在场的他的妻子，还有另一个欺侮她的人。她还没有来得及打谢和工作组的头头，就被逮捕了。张被指控为同谋，但没有证据，被关了92天才释放。蒋因连杀三人而被判死刑，自治区高级法院重审此案时改判为无期徒刑，但高级法院院长投书《人民日报》，报社派出记者作了详细调查。

调查报告发表后，蒋的命运得到了很大的改观，罪犯们受到了不同程度的惩罚，包括开除和起诉。关于这件事的政治和法律上的含义，我们以后还要讲到，现在我们必须注意，这一案件正符合我们对于今天中国两性关系的看法。

今天，男女确实象“文革”前那样浪漫地相遇，他们的约会进展缓慢，婚前性行为是禁忌。于是他们（特别是妇女）必须提防任何被玷污的暗示。在个人名誉中，不打破这一禁区是最重要的因素。杨作为专案组负责人，显然是滥用公权报私仇，但他和同谋们以捏造两人之间本来没有的性的联系为借口，这一事实却

很能说明问题。这样的借口在大多数美国人听来是荒谬的；而那些人却能让许多人支持或默认他们在此借口之下的迫害行为。这就使我们更清楚地看到，在男女关系上传统的中国道德仍然占有优势。

共产主义革命的热情也许使传统的两性之间的行为更令人信服，这正如上海大学同学中的斗士们在日寇侵略时期禁止约会和音乐一样。在中国，社会——传统，前共产主义或共产主义——高于个人；而在美国，这个次序正好倒过来。

第三章　差异的起源

是什么导致了中国人和美国人生活方式的差异的？关于这一问题，我认为最能站住脚的回答就是广义的弗洛伊德学说。根据弗洛伊德的理论，中国人和美国人生活方式的差异产生于家庭生活。家庭，作为人类最初的对外形式，就象一座人类大工厂，它创造了成千上万个性迥异的人，这些人在特定的社会中发挥着不同的作用。

在比家庭更大的社会里发生的每一事件，无论是外部原因的，例如自然灾害、侵略等；还是内部原因的，例如起义、革命等，无不都直接或间接地影响着家庭的自然发展。在"新世界"中，奴隶制对黑人家庭结构产生的影响，一直是科学界谈论的一个话题。在中国，新政治统治将在何时才能彻底改变传统的家族体系？目前，我们只想找出美国家庭与中国家庭结构上的差异，因为这两个社会中的大部分个人都是由家庭塑造出来的。

现在，除了特殊的天才和白痴之外，几乎所有的人类学家都认为，个性主要是由文化决定的。个性是个人对其成长环境特殊反应的总和，文化构成了每一社会特定的行为方式。我们可以把中国人和美国人的生活方式的差异，当作他们之间个性和文化差异的总和来考察。

个体的人格并不一定与其社会的文化相一致。正如书中序言

所提到的，人不是自动机，就象没有一个社会不在变化一样。然而，每个社会都鼓励人们遵循社会公认的行为方式，而对违背这一行为方式的人则进行惩罚。

任何社会都有角色的变化，任何角色的期望行为模式都有一个适应的范围。所有的人类社会都有男人和女人，老人和青年。大多数人类社会都有医生、律师、政治家、士兵。所有人都肩负着不同的责任与义务，同时他们也有着不同的兴趣与爱好。在所有人类社会中，那些具有相同角色的人不具有相同的兴趣，甚至在相同的情况，也可能不从事他们的角色活动。某些商人的志趣也许是游逛夜总会，而另一些人却信仰柏拉图哲学。然而，在特定社会中，人们的许多角色和志趣不仅相互补充，而且那些看起来相互矛盾的人，原来可能是功能相关的。

由于文化的制约起源于家庭，那么我们有理由先从两种家庭体系入手进行比较。通过家庭体系，生活方式得到了传授和传播。

有很大的诱惑力促使人们在这一领域中运用弗洛伊德的理论，因此，当我们推广弗洛伊德理论的应用时，必须给予更大的限制，例如，英国人类学家G·贝特森指出，英国和美国对待各自殖民地态度的差异，其根源在于这两个国家各自不同的父子关系。美国父母鼓励孩子“积极表现自我，既使他们在某种程度上仍依赖父母”；但在英国，父子关系却是“统治与救济”。美国的父子关系自身就包含着父母在心理上给孩子断奶；而在英国上流社会中，则不得不由寄宿学校打破父子的依恋关系。由于移民不能进寄宿学校，英国就很难摆脱非盎格鲁撒克逊殖民地，而这些殖民地同样也难于自立成熟。这和菲律宾的历史形成了强烈的对比。

另一位英国人类学家G·戈罗也同样大胆地推广使用弗洛伊

德理论。他认为，美国国会的两议院是美国家庭中同胞关系的一种延伸。众议院，就象家庭中的弟弟，终日到处游荡，对自己的行为不负责任；参议院，则象家庭中的哥哥，竭尽全力帮助他人。

上述这些例子，并不符合逻辑也毫无科学根据。为了避免陷入谬误，我们暂且忽略那些细节（由于地理位置、等级、职业和其它原因，使得这些细节趋向于变化），而研究家庭结构的更主要方面，在这些方面两个民族存在着很大的差异。

家 庭

让我们从中国人和美国人的住宅谈起。美国人的住房通常都有个或大或小的院子。院子周围有些矮树，但却很少有高大的院墙避免过路人看到院内。大多数美国人的住宅既没有矮树也没有院墙，他们只是用窗帘或百叶窗把屋内同外界隔开。

大多数中国人的住宅都有高大的围墙，从院外只能看到屋顶，坚固的大门把院内同外界分开。另外，院墙外还有一层夹墙，在门后五英尺处放一四面木屏。夹墙用来把房内和房外隔开，当大门敞开时，木屏就用来避免过往行人的视线进入内院。

中国人和美国人的室内情形也完全相反。美国人的室内讲究个人活动空间，无论是浴室、卧室、起居室，甚至厨房，都有房门。私人空间是不容侵犯的。父母在孩子的房间毫无行为自由，而孩子同样也不能私自闯入父母的领地。在美国某些地方，这种私人权力延及到夫妻之间，夫妻各自有自己的卧室。

相反，在中国人家中，除非家中有未成婚的男孩和女孩，私人权力几乎不存在。中国孩子，既便家中房子很宽敞，也要同父母同用一寝室，直到进入青春期。不仅父母有权干涉子女，而且

子女也有权动用父母的东西。如果孩子毁坏了父母的东西，他们会受到指责，但父母指责孩子是因为孩子太小而毁坏了东西，而不是因为孩子碰了本不属于他们的东西。

不分私人权力的现象在中国北方的许多家庭中表现尤为突出。这里，房屋象火车车厢一样排列成行，但并不是每个房间都有单独的房门，而是所有房间有顺序地排列，每一房门都通过另一房门。这样，如果一座房子有五个房间，屋子的前门通向正中的房间，它作为厨房，然后每个房间都相通，直至最后一间。再比如：从房子的一端起，把这端的第一间房屋称为 A，你可以一直走到 B房间，然后进入厨房——餐厅 C，再进入 D 房间，最后到达 E 房间。一般来说，父母通常选择 B 房间，因为离厨房最近；把 A房间留出，当已出嫁的女儿有时带着子女来父母家探望时使用。如果家中有两个已成家的儿子，那么大儿子一家人就住在 D 房间，小儿子一家则住进 E 房间。住在 A 和 E 房间的人要想出入，就必须经过 B 和 D 房间。也许各家分配房间有些不同，但大体上相差甚微。

中国人如此安排住房，在美国人看来就很不习惯。然而许多中国人却坚持只在线式住房格局中搞些花样，既使他们有足够空间可以延伸。这是因为他们认为四面墙内都是一个整体。美国儿童在家中的活动范围，是有严格的个人界线的，但家中与外界却并无分界。相反，在中国就完全不同。中国儿童在家中的活动范围并无界线，而高高的院墙和双重大门却把他们同外面世界隔绝了。

父母与子女

中国家庭和美国家庭的不同，表现在两者所反映出的家庭行为方式上的差异。世界上没有一个国家象美国那样重视儿童，

或对儿童优惠。相比之下，不夸张地说，1949年前的中国是一个最不关心儿童的国家。

这种差异体现在众多方面。美国对孩子们的权利问题津津乐道。这不仅表现在国家制定法律保护儿童，而且还有许多民间自发组织承办的"保护青少年协会"，负责儿童的福利事务。

在中国，父母完全有权处理孩子的问题，尽管他们之间也存在误解。在中国杀害婴儿的事情也有发生，但那是在饥荒年代，那些可怜的父母由于孩子太多，而不得不放弃某个孩子以保全其它孩子的性命，但这并不是每天都发生。当然，没有哪个父母认为这是件好事。事实上，这是处于困境中的不幸父母的悲惨故事，也是一些愤慨的父母嘲弄那些讨厌生女孩的傻瓜的玩笑。

尽管如此，1949年以前，在中国，一些贫穷的父母杀死婴儿，从未引起过公众的震动和指责。杀害婴儿的父母，很少受到法律的制裁。不夸张地说，美国父母对孩子几乎没有干涉、支配的权力，但从中国父母的观点来讲，孩子没理由指望得到大人的帮助。假如一个美国人骄傲于他们国家有许多的保护儿童协会，那中国人就会有同样的自豪，因为在他们民族古老文化遗产中，儒家学说所说的子女孝顺是最高理想。

美国父母如此关心他们孩子的幸福，如此有决心做好事，以致他们慷慨地捐款给儿童专家。中国父母认为他们的孩子理当如此，以致到今天，小儿科作为医学的一个分支尚不为人所知。就我所知，没有一篇意在使中国人成为好父母的文章问世，甚至清朝灭亡数十年后，也几乎没有科学地调查研究过儿童的想法和愿望。关于如何对待儿童的文章，仅仅偶尔出现在少数中国报纸和杂志上，并且其中大多数是编译西方人写的文章，

但是，美国人不仅向孩子们学习，且以此为荣。中国人不仅以为孩子不成问题，而且极度轻视儿童的重要性。对于美国人来

讲，重要的是他们应该为孩子们做些什么；对于中国人来讲，重要的是孩子该为父母做些什么。

举一个我所熟悉的例子，就可以说明美国的父母为他们的孩子提供方便的程度。美国中西部一对夫妇，为了使他们的孩子快活，在起居室里安装了一副非常漂亮的滑梯。客人们进入房内要弯腰穿过它，然后他们在孩子们玩滑梯的大吵大闹中，进行愉快的交谈。

事实表明，这样的做法在美国也并不常见，因此，这对夫妇面对每个拜访者或朋友们的异议，都不得不为自己的行为辩护。假如中国的父母对孩子这样的任性稍微做出些妥协，那他们就不会再受到公众的尊敬。

多少世纪以来，中国人一直接受着《二十四孝经》中故事的教诲。这些故事如此流行，以致于不同的版本都有相同的内容。

这些故事被画成连环画，改编为舞台剧，或是被说书人在茶馆中讲述，它的足迹遍布整个国家。这里，我们讲述其中的一个"故事"：

一个姓高的穷人和他的妻子，面临着很多困难。他的老母亲卧病在床，需要医药和滋补品，但高又买不起。高和妻子商量之后，决定唯一的出路就是舍去他们唯一的年仅三岁的儿子。他们认为："母亲只有一个，但孩子还会再有。"随即，他们俩就到地里挖坑，准备活埋他们的孩子。但他们刚挖了不久，突然铁锹碰到了金子。原来，他的孝心感动了老天爷，这是老天爷对他的报答。从此以后，孩子和父母过上了幸福的日子，家中一切应有尽有。

对于中国人，这个故事戏剧性地表达了他们最重要的文化理想——报答父母的养育之恩比其它任何义务都重要，为完成它不惜以牺牲孩子为代价。

不管怎样，经济上的供养，并不是中国人对他们父母尽义务的唯一方式。孩子不仅必须遵循儒家格言："父母总是正确的。"并且在任何时候，任何环境里，孩子都必须设法满足父母的愿望和照顾父母的安全。如果父母感到身上不适，孩子就会竭尽全力为父母提供治疗条件。在以前，假如一个大人被判入狱，那么孩子也要随他而去；假如父母和儿媳妇不能合睦相处，那么儿子毫不犹豫地就会与妻子离婚。照顾老人的事务既不伟大，也很平凡，不仅是自己的亲生父母，而且还包括继母继父，岳父岳母。

还有一些民间故事是用来表现人的行为价值的。有个古老的故事讲的是，一个男子是如何放弃他辛辛苦苦得到的官职，为的是寻找失散多年的母亲。另外一个故事讲的是：一个年仅14岁的孩子，当老虎将要扑向他母亲的时候，他奋不顾身，猛扑向老虎，直至把老虎打死。再有个故事讲的是：一个男子为了给父亲治病，从自己胳膊上割下一块肉，连同药煮在一起，他相信这汤药会帮助他的父亲摆脱长期疾病的折磨。

第四个故事描述到：有个叫王华的人，虽已经成家并且有了个儿子，但却很想有个父亲。因为他生身父亲在一次残酷的战争中死去了，他就想买个父亲，以尽孝心。不久后，他遇到了一位老人，老人正在寻找失散多年的儿子，于是他向老人提出了自己的想法，并争得了老人的同意。王华的"新"父亲是个富人，只是隐瞒了自己的身份，但却控制不住挥霍无度的恶习。王和他的儿子每日只吃很简单的饭食，并尽心尽意去满足他收养的父亲的怪念头。这位老人终于被王的忠孝所感动，并决定把自己全部家财给王，只是后来才发现王就是他要找的失散了多年的儿子。

许多中国人的故事不仅成了理想的文学作品，而且还被后来的人们所效仿。中国的许多地区的地方志里，都记载着当地名

人的个人传记。在粗略地阅读了50篇故事后，我就看到至少有五例，不是男人就是女人割下自己胳膊上的肉，煮在药里，给父母治病。其中有位男子为救重病的父亲，曾两次割肉，他割下自己的肝脏，认为这正是他父亲所需要的，结果不久，他和父亲都相继死去了。

郝更生（音译）先生曾在新中国成立之前担任过中国奥委会负责人，后来到台湾，担任台湾奥委会负责人。他在1966年写的一本自传文中，提到他的母亲为了孝敬老人，曾两次从胳膊上割下肉。他写到：

母亲的宽厚仁慈和孝顺是出了名的，而且把遵从愚昧的迷信观念视为美德。婚前她就曾为治愈她母亲的病而割下自己胳膊上的肉。婚后，她又为我父亲的祖母的康复再一次从她自己胳膊上割肉。即使在今天，我也很难想象，生活在农村，没有麻醉剂，没有消毒剂，只用一把剪刀割肉，她该是怎样的痛苦。

成百上千的传记文章都缺乏戏剧情节，主题又都大体相近。

美国父母不仅希望帮助子女，而且认为必须通过详尽调查，了解青年人究竟在想什么（目的在于使青年人的个人爱好更好地得到满足）。他们认为，重视儿童的早期教育是至关重要的。我曾看到过两本名为《儿童学穿衣》的书，一本是写给男孩的，一本是写给女孩的。近来我们发现在许多城郊，电视为儿童开辟了许多新节目。在加利福尼亚的一个郊区有三个节目是为四岁以下儿童安排的，这三个节目是“儿童健身操”、“肩并肩”和“幼儿戏水”。“儿童健身”是为三个月到四岁的儿童提供的节目，母亲带着孩子去逛闹市、酒吧，去看动画片，边看边教。“肩并肩”节目把幼儿园和父母的工作室联接了起来。“幼儿戏水”节目向父母和孩子提供了“积极的、创造性的游泳经验”，孩子就可以在父母的正确指导下进行训练。

1951年，商业界给儿童提供的费用高达50亿美元，仅玩具工业一项就从1939年的一亿五千万美元上升到1951年的七亿五千万美元，1965年又猛增到21亿美元的巨额投资。比阿特丽斯·贾得勒向我们提供了这些数据。他说，1965年，15岁以下的儿童大约有6千万，因此，每个儿童年度的平均花费是35.75美元。可以想象这个数字还将随着儿童人数的增多而增大。当然，增长的营利额也要用于以儿童为中心的服务中，注重翻新，迅速发展玩具工业。

在美国，发行儿童读物一直是个赚钱的买卖，近几年更显得突出。1979年，儿童读物垄断了硬皮读物总额的22%，内容也妙趣横生，花样繁多，有"大声朗读"图画书，摄影画册图文并茂，传记、城市街道小说和宗教标题等。但也有些报刊杂志评论说"有些儿童读物令人唾弃，还有些读物中所描写的不幸的主人公似乎比大人懂得都多。尤其是一些新出现的年轻人题材的小说，把注意力都放到对强奸、脏话、死亡和性的描写上"。

十本最畅销的未成年读物中，有一本是罗伯特·克罗米尔写的《第一次死亡之后》，这是一本心理惊险小说，它描述了一伙恐怖分子在新英格兰劫持一辆学生专车，绑架了这群学生作为人质。美国《每周新闻》(1979.7.16)评论员在评论这本书时说"这本书描写的故事非常精采，它以活泼的散文形式把几个故事编织在一起：美丽的少女司机、少年恐怖分子被少女的美貌所诱惑，另一少年在为双方交涉传递情报。克罗米尔的另外两本书——《巧克力战争》和《我是块奶酪》，前者描写的是预科学校里发生的一系列暴力事件，后者描写的是一个家庭冒着极大的危险隐瞒着他们的身份。这两本书都发行了20万册。

据同一报道，几年前，美国解放组织在它的发行物《图书目录》上攻击《巧克力战争》宣传暴力且以悲剧结尾。然而，克罗

米尔并未表示报歉，他辩解道："只要我写的都是真实可信的，为什么还必须有一个喜剧的结尾？"

中国父母与子女的关系同美国的情况完全不同。中国的父母喜欢孩子，喜欢小孩可爱的举止，喜欢青年人的精力充沛。但当他们评论青年人时，却以他们的举止行为是否象个成年人为标准。中国父母常常把孩子的举止看似长于他本人年龄而自豪。然而，美国的父母却会把这样的孩子交给精神病医生治疗。中国父母所认为的孩子的粗暴行为，美国父母也许会觉得这正是孩子具有某种创造力的预示。

同样有趣的是中国儿童对他的玩具的态度。我 6 岁时，母亲给我买了个锡纸做的小马车，在车门的上方焊接着一个长方形的纸片。以前我见过真正的火车车窗帘是可以移动的，于是我就试着把帘子拉下盖住小马车的车门，我猛一用力，那个固定的装饰物就被拉了下来。这时，也许美国的母亲会满心欢喜地欣赏她孩子的"初露头角的天才"，然而我的母亲却对我表示了不满，因为她认为我性情浮躁，总是破坏东西。难道我也应该遵循中国孩子的模式，一个玩具玩上好几年？美国的母亲也许会认为这是孩子智力迟钝的表现。

美国就其对儿童读物的重视以及在儿童发行读物上取得的成功，无论是台湾还是中国大陆都是无法与之相比的。其实不久以前，台湾的一位作者就提出过"我们的儿童读物在哪里？"的问题。她叙述了下面这个故事：

有一天，她9岁的侄子问她："姑姑，为什么你给我买的 10 本书里都写着'由某某人改写'的话呢？"她向侄子解释说，那些书都是外国作家写的名著，我们只能摘译给中国的儿童。然而，她的侄子又反问道："为什么外国人能写出名著，我们就不能写呢？"

小孩子直率的问话深深刺痛了她，顿时使她意识到那无情的事实，孩子们除了学校的课本之外，都迷上了外国故事《白雪公主和七个小矮人》，她想起曾给小侄子买的几本本国书几乎都是《二十四孝经》或是著名历史人物的生平故事等等。现在她自己也承认，那些“真正”的中国儿童读物比起进口的要逊色得多。

这位女士为探索真正的中国儿童文学付出了巨大的努力。她创办的一套由6本组成的《名家中国儿童文学》丛书由王子出版社出版，她本人因此受到了奖励。这套丛书的其中5本是《橄榄叶案件》，它讲述了一个小姑娘解开了一个无头尸案谜；《公鸡和太阳》是根据中国古老的民间传说改编的；《乾隆皇帝》、《赶鸭子的小姑娘》和《笨蛋国王》这些书也非常有趣，她推荐给了自己的小侄子。

为了进一步了解中国人和美国人生活方式的差异，我们还必须剖析长期形成的父母和孩子的这种关系的根源。只有这样，我们才能估价出如今的社会发展是否改变了原来的模式。事实证明，自1949年以来，中国父母与子女的关系已发生了巨大的变化。

当一个美国人谈论家庭时，他指的是他的父母和家里其他未成婚的兄弟姐妹。而中国人谈到家庭时，他是指除了父母、同胞外，还包括祖父祖母，外祖父外祖母以及与他兄弟姐妹结婚的所有人。既使这些人并不生活在一起，但他们也常是居住在同一个村子，或是邻村、邻区。这是中国传统的特征。中国政府曾努力试图以分配工作和促进人口流动等措施改变这种传统。相反，在美国尽管一些人有血缘和法律的联系，但他们相互住的都很远，只是到了节假日才聚到一起。

这种差异造成了中美两国儿童早期就有了差别。中国儿童在

成长过程中除了和父母兄弟姐妹同住外，还和亲戚保持着密切的交往。而美国儿童只在独立的生活圈内成长。这样，小的时候中国儿童就在一个较大的人际关系内与许多人交往，而美国儿童却不允许进入社交界。

然而，更重要的是正在成长的孩子同家人的相互影响。在美国，孩子成年前只受父母的教育，祖父母、外祖父母并不管教他们，无论他们是否生活在一起。即使家中出了大事，例如有人病了或孩子将要出生，老人所做的也不会比子女规定的多。

中国的父母并不是孩子的唯一管教者。尽管有些祖父母并没有和子孙同住，但当子孙去探望他们时，孩子也会受到他们的严格管教，姑、姨、叔、舅对孩子的管教权力也会令美国家庭吃惊不小。另外，如果孩子的母亲对婆婆管教孩子的过份做法表示不满，在美国是可以谅解的，而在中国，这位母亲就会遭到人们的指责。

美国的父母对孩子的教育掺杂了许多感情色彩，他们的关系很亲密，从某种程度上讲，美国的父母就是孩子崇拜的偶像，同时，孩子也有可能成为家中的小霸王。因此，假如美国儿童喜爱自己的父母，那么父母就是他们心中的偶像；假如他们不喜欢父母，父母就会成为他们的敌人。有些儿童有意无意地对父母中的一人产生强烈的依恋感，而对另一人反感，这就是弗洛伊德著名的恋母情结的观点。这一理论在美国的家庭结构中找到了证据。

与美国相比，中国的父母与子女的相互影响就显得很小了。由于父母的权威随环境而变化，成长中的孩子对父母的崇拜和尊敬，也必然被姑、姨、叔、舅以及祖父母共同分享。孩子对父母的感情也同样被这些大人们分享、削弱。所以，孩子就不会特别依恋或特别反感某一个大人。因此，在中国孩子恋父或恋母，仇

父或仇母的情绪并不多见。假如中国的孩子喜欢父母，他们也不会把父母作为崇拜的偶像；假如孩子不喜欢父母，他们也不会不加控制地向父母发泄怨气。

两种文化中家庭结构的差别必然导致这种差异。既使家庭是由父母和未婚子女组成的。美国人在家庭中的习惯是各自互不干涉；而中国人则是大家和睦相处，相互联系在一起。

拟家庭现象更能清楚地显示出这种差别。如今存留在美国的唯一拟家庭关系就是教父与教子的关系。我的大女儿艾琳的教父是一位美国的人类学家，他在1953年去世了。几年后，我和妻以及两个女儿去拜访艾琳教父的夫人。当我们五人吃饭时，我的12岁小女儿突然宣布说，艾琳的教母也是我的教母，这使我们大吃一惊。虽然我生在中国、长在中国、受过中国教育，但我了解、至少在理智上是了解美国人的习惯的，艾琳是他教父的教子，他们之间的这种关系与艾琳家以及教父家其他人是毫不相干的。我的二女儿，虽然生在美国，从未到过中国，但是，显然她在运用中国人的家庭关系。

两种生活方式差异的起源，现在变得更清楚了。在美国，孩子学着自己严格地观察世界，尽管他不能选择自己的父母，但他可以从父母中选择更喜欢谁。从这一点出发，美国人与家族其他成员的关系的远近，也完全取决于他个人的喜好。美国人“小的时候就必须知道，个人做选择的许多方面组成了一股强大的力量，使得个人能够创造、保持或消除人与人之间的关系”。父母出于对孩子的爱，必须经常引导孩子，使得他们在竞争中不至于落后。除此之外，大多数的美国父母，在孩子很小时就鼓励他们学会做事，例如，自己学吃饭，自己做决定。引导孩子走他们自己喜欢的路，孩子要求环境适应他。

在中国，孩子们是按照一个人际关系网来学着观察世界的，

他不仅必须服从他的父母，而且在远离社会关系的事情上，在他个人私事上，也都没有决择的自由。除此之外，中国的父母还固执地认为长者更智慧，引导孩子意识到区别不同环境的重要性。为了孩子的安全，父母还特别警告他们："在外不要惹事，一旦有危险就往家跑"。中国的孩子被迫适应环境。

实验证据能够说明这种差别。哥德维·C·朱，把他对182个台湾中学生的研究与简妮斯和费尔德早年对182个美国中学生的研究作了个比较，证实了中国人比美国人更容易被说服。

尽管美国的父母有意识地鼓励孩子的多方面发展，但坚决阻止让小孩子进入成人的世界。当他们参加舞会时，就把孩子托给别人照管；如果他们在家请客，当客人到来之前，他们把孩子安置在床上，孩子与大人的正式社会活动没有关系。也有一种趋势，少数极现代化的美国父母带着他们的孩子一起参加社交集会，但这不是一种普遍被美国人接受的方式，至少现在不是。

中国的父母不仅带着他们的孩子参加婚宴、丧宴和宗教庆祝活动，而且参加纯粹的社会或商业集会。一个在商界的父亲会带着他六、七岁的孩子参加总经理会议，并且对此不以为然。

这种习俗仍被在夏威夷、旧金山和纽约的美籍华人的第二代、第三代以至第四代保持着。在夏威夷，华人象他们的高加索邻人一样，经常举办家庭野餐、家庭晚会，甚至开展活动以维持或壮大他们的俱乐部。华人又不象高加索邻人，他们常带着未成年的孩子出入许多场合，例如社会性和商业性的拜访，直至深夜。

许多年以前，"在一起"的观念曾盛行于父母与子女之间，在美国至少有一些地方如此。其中心内容是父母和子女应当共同做事，例如，共同参加户外活动、同去剧场看演出或参加教会活动，以及共同分享业余爱好。一些作者注意到，尽管电视节目并非尽善尽美，但至少它可以带来家庭成员在一起的好处。现在我

们知道，这不是事实。也没有证据表明，那些进步的父母主张的“在一起”能够把家庭团结成他们期望的那么一个整体。因为进步的美国父母寻找的“共处”是他们想象中的一个封闭活动的共处，只有孩子和长辈，限制外人进入他们的这个生活圈，毫不夸张地说，这很象父母和孩子去度蜜月。这势必导致所有人都有点神经质，一家之主的父亲尤为严重。这种想象的共处之所以失败，是因为它是人为的、不自然的。它不是美国家庭的必然之物。

中国的青少年，当他们的身体、心理还处在发育过程中，就已经悄悄地步入了成年人的世界。他们的孩子气和青春世界可得到大人的默认，但决得不到鼓励。相反，如果他们能参加愈来愈多的成人活动，还会得到奖赏。从一开始，长辈就要求孩子有和他相同的兴趣，除了性之外，孩子要参加成人的真实生活，而不是逃避到一个人为的封闭小圈子里去。

美国的父母，除了那些非常贫穷的外，实际生活中也是遵循每个人都有私事的观念，这和那些幻想“在一起”的想法正好相反。美国父母的事务（包括社会的和商业的）都是他们自己的私事，不允许孩子们的参与和打扰，除非有特殊的重大事件，得到了父母的正式邀请。同样，父母也同意不进入年轻人的活动领域。

然而，中国的情况并非如此。中国的孩子认为理所当然地应该经历或参与大人的事，而成人更是毫不拘束地加入孩子们的活动。这种关系的一个极端表现就是：大人可以随便看写给孩子的信件，孩子也可以看大人的信。

没有任何事能比下面这个事实更能深刻反映出这种差异了。即美国儿童同他们自己的小伙伴们在一起欢庆他们的生日，父母只为他们做做帮手；而中国儿童的生日是成人欢庆的事，就象婚

礼或葬礼的宴会一样，孩子也可能在场，但肯定不是注意的中心。

成人世界和儿童世界的分界线可从许多方面区分出来。例如，许多美国父母可能完全脱离了教会，或非常怀疑上帝的存在。尽管如此，他们还是要把孩子送进主日学校，帮助孩子祈祷。在竞争激烈的社会里，美国的父母避开狡诈和欺骗，并且经常能受到奖赏和尊敬。但是，他们讲给孩子听的童话故事里，总是正直的反对邪恶的，结局肯定是正义的胜利，邪恶的遭到惩罚。即使美国的父母遭到特大的麻烦，也要在孩子面前表现出和善愉快。并且会对孩子说："宝贝，一切都会好起来的"。美国父母的愿望就是把孩子的世界与成人的世界分开。例如，当父母在一次事故中遇难，大人会尽量拖延告诉他们孩子这个坏消息；或者隐瞒一些事实，例如孩子的父母中有一人进了监狱。总之，美国的父母面对的是一个现实的世界，而他们的孩子则生活在接近理想的天地里，在那里，成人世界中的统治者一文不值，或被冲淡、甚至颠倒。

正是因为儿童世界的这种独立，致使J.D.塞林格的小说《绅士中的英雄》(The Catcher in the Rye)中的英雄吸引了美国的青少年读者。当一位少年穿透他周围的看不见的围墙观察世界时，他痛斥那些依照墙外规章行事的人全是骗子，但是他又感到一种可怕的孤独，因为墙内的人们大都专心忙于自己的事。然而，甚至霍尔登·考尔菲尔德最后也浪子回头，不再逃学，重又回到了学校。当他的小妹妹参加赛马赌博时，他的态度是："对于小孩子的事情，假如他们想参加赛马赌博，你也就不必说什么，随他们去好了。如果他们失败了，也就是失败，再向他们说任何话都是不明智的。"

现在，我们也不难理解为什么当美国广播公司停播电视系列

片《星球大战》后，小埃迪·塞德尔会从两百多英尺高的桥上跳下自杀。“他的父亲说埃迪是一个绝顶聪明的孩子，现实生活中他找不到能吸引他施展他才华的东西”，后来又报道说“这孩子对生活厌倦了，因为现实生活中没有他胜不过的。这个地球上没有真实的挑战”，新闻报道更是用大标题“为电视节目生死”，大肆宣染。当然，在任何社会里，埃迪这样的事件都是少见的，但从发展趋势上看，美国比中国更危险。

中国的孩子和他们的父母共处于同一个世界里，父母不必费手脚向孩子们隐瞒什么。孩子从很小时就知道行善并不必然有报答，作恶并不必然受惩罚；正义的也并不必然会胜利。中国的儿童比他同龄的美国孩子更能意识到来自环境的压力。他们既能看到父母的长处，也能看到父母的短处。父母在孩子眼里也是普通人，有时成功，有时失败，必然走传统习俗的老路。

美国孩子不仅坚信他们个人偏爱的事情非常重要，而且也十分肯定他们的目标一定能实现。生活在那个限定的、舒适的世界的美国儿童，很少经历过挫折，也不了解在某些情况下，现实能把他们完全打垮。

中国的孩子不仅非常清楚应该顺从他们的父母和其他长辈，而且，即使他们胜过长辈，也还是要面临习俗和传统的障碍和限制。孩子们通过积极地参与和观察成人的活动，逐渐地了解了社会的真实特性，明白了自己的一些不足。个人受到的约束不仅来自父母，而且也广泛来自社会。由于这些约束太多太分散，几乎无所不在；所以，即使孩子们憎恨这些限制，最终还是觉得无从下手，找不到真正该攻击的目标。

因此，中国孩子缺少远大的梦想，抛弃他们的幻想，置身于现实，整日忙于成人的或和成人有联系的活动，牺牲了他们自己的个人意志。我认为，这也就说明了为什么中国的文学（不管政

治的变化）塑造不出独立光辉的个性；为什么不关心反省内心——一位中国文学界的学者称之为“心理贫乏”。

学　校

到上学年龄，中国儿童已经具有相当现实的世界观，而年龄相同的美国儿童则对于等待着他们的人类现实世界几乎一无所知。学校的影响使得两国儿童之间的差异更为明显。传统的中国学校两千年来维持不变，它们与当今美国的学校几乎处处有别。

老式的中国学校，使学生们学前经验中所学到的东西得到进一步发展，这正如现代美国学校试图深化孩子们在家中习得的行为方式一样。中国儿童在家庭中学习尊敬他们的父母和传统。在学校，孔夫子经典著作向儿童灌输同样的德行。美国儿童在家庭中知道如何按照他们个人的偏好来行事。尽管学校实际上也教导儿童们相互协作、培养公平竞赛的运动家的道德风范等等，但是，对于创造性、自主性的不折不扣的强调，以及进步教学法，都强化了儿童在家庭中习得的价值观念。

仅仅是从20世纪初以来，中国儿童才面临这样的问题：学校中的观念和活动与先前在家的有所不同。例如，儿童们在新式学校了解到细菌与疾病的关系，而家中那些年龄较大的人，他们可能也上过学校，不过是十足老式学堂，他们一如祖先那样随地吐痰。在现代学校，孩子们参加体育锻炼，学习艺术和手工艺，乐队练习等；而家里那些比他们年龄大的人则认为，学问与体操、摆弄小刀、吹军号等毫不相干。

这并不是要否认进步教学法是相对较新的事物，即便在美国它也是新生事物。进步教学法创始于本世纪20年代，其主要倡导者是约翰·杜威。该理论认为，教育应该与孩子的兴趣和经验发

生联系。即使如此，如今的许多美国人并不熟悉在美国早期历史上，在单间的校舍中，那些外表严肃的乡村女教师的刻板印象。但是，进步教育理论和教学法在美国是土生土长，按照我们的分析，这是美国生活方式的自然结果。

相反地，老式中国学校确实是渊远流长。这些学校所依据的教育理论在中国处于兴盛的状态，而且20多个世纪以来没有明显变化。新式学校大约是在19世纪末从西方引进的，直到第二次世界大战前后才取代老式学校。老式学校是中国生活方式的有机构成，从它们持续的时间看尤其是如此，这就如同进步教学法是美国生活方式的有机构成一样，尽管其历史根源要短得多。

此外，虽然中国新兴的西洋风格的学校开始使中国儿童接触到与先前在家时的观念和活动有所不同的观念和活动。但是，新式学校与老式的中国学校的差异还比不上整个中国制度与西方制度整体上的差异。

举一例，美国学校培养一种自我表现的愿望和技能，而中国学校则很少提倡这种愿望和技能。即使在幼儿学校，老师也教育学生一个一个地站起来，向班上其余的人讲述他们知道的某件事——也许是一次游戏或同父母的户外游览。当我将美国孩子同我所了解的中国孩子相比较时，我不禁对美国孩子面临单个听讲者或众多听众时所表现出的从容和镇定自若大惑不解，这与类似情形下中国孩子的尴尬、自我紧张形成鲜明对比。在老式中国学校，根本没有任何公共性质的活动。为了让学生背诵，教师倾听每个学生的朗读。学生站在教师身边，有时面向墙壁，大声背诵头一天布置下去的课文章节。班上剩余的人——可能有30个孩子——都忙于大声朗读自己的作业，因此听不清正被老师提问的学生的声音。实际上，懒惰的教师难得让两位学生在他身子两旁同时朗读文章。1911年以后的中国近代学校，公众表现成为一种时

髦。但是，公众表现的职责通常落在少数经过挑选的人的肩上，在生意桌上、在中学里的公开演讲，实际上都是机械的表演，这些表演都是事先准备，并由教师做过修改的。

自1949年以来，音乐、舞蹈、雕刻、绘画以及工艺品的公开展览比以往大为常见。70年代的参观者——包括我和我的家人——对于精美绝伦——用美国人的标准——和形式先进的艺术惊叹不已。表演者和参加者不再象以前那样仅限于经过挑选的少数人。然而，自发性并不是优先考虑的某种重点。随处可见的大幅标语表明，艺术如何能够为工人、农民和士兵服务，是压倒一切的核心。

美国人重视自我表现，这不仅使得美国儿童在团体中觉得不受拘束，而且这使他确信自己能超脱团体以外。中国则缺乏对自我表现的重视，这不仅使中国儿童养成一种较强的现状意识，而且促使中国儿童压抑自己的欲望以顾全大局。

美国和中国学校的第二个根本差异在于，进步教育原则在美国具有重要的影响，而在中国却没有任何国内土生土长的进步教育原则。简单说来，进步教育有两方面，每个人学习进度不同，每个人的能力不同。

这种原则并没有得到广泛的认可，或者说在教学体制中并没有到均衡的发展。但是，就对美国教育的影响来看，都无法与该得原则相比。这有三点表现，第一，数目繁多的智力测验和各种心理图表得到迅速的接受和推广；第二，为少数例外孩子提供特殊教育的运动；第三，许多课程安排更多地强调学习的压力而非学习本身。

在某种程度上讲，中国老式师范学校也允许学生按不同速度学习 因此，人们可以说，这些学生也算是部分地循序渐进了。但是，这种学习的自主权只是一种实践中的便利措施，而不是原

则。况且，美国大学生开始分科上学，这些课程从创造性的到要求一定记忆的，应有尽有；在这同时，中国的师范大学生还不得不专心背诵前人的大量文献，练习书法艺术。从来不考虑任何能使学习过程更加符合趣味的方法；这种学习途径只有一个直接而又长远的目标：皇榜测验荣誉与官位等级是相通的。

现代中国学校，始于满清王朝末年，这些学校敞开门户安排了不同的课程，教学目标也有了一定的改变。学校开设了美国学校所开设的大多数科目，学校不再明确地让学生准备如今已取消的皇考。但在大多数学校里，学生们没有选修课程的自由。不仅如此，中国儿童在现代学校中学习物理、化学，参加体育工艺课教育，但他们仍然集中精力学习阅读和写作，伦理与民众义务、历史和地理。直到二次世界大战时期，中国大学生主修艺术和人文学科的人数要远远超过学习自然科学的人数。

换句话说，在整个共和时期，并没有明显地摆脱孔夫子的教育观，在这种教育思想中，个人首先应该专心处理好自己在人类关系结构中的位置：君与臣、父与子、夫与妻、兄弟以及朋友。

在二战期间以及随后的日子里，学习自然科学和工科课程的中国大学生人数比主修艺术、人文和社会科学的要多许多。但在台湾的新式学校，自1945年以来，在许多方面都再次肯定中国传统的教育实践和目标。在这方面表现最明显的是，在台湾人所皆知的“ngo.pu”，这词没有太合适的英译，我们可以解释为“万恶的补充教学”。所有小学生必须参加入学考试才能获准进入较好的中学，考试竞争性很强，甚至学校所有功课对于通过考试都至关重要。那些希望顺利通过考试的人（绝大多数），在放学后都还要支付几个小时的补充教学的费用。很多补充教学的教师是正规学校的教员，他们从学生家长那里获得酬金。同样地，高中学生也必须通过入学考试才能进入学院和大学，对高中学生来讲，

这种事情司空见惯。

民众的一再呼吁和政府的议案，都未能阻挡住“万恶的补充教学”的兴起。1967年，台湾政府决定，将义务教育期从6年延长为9年，这样一来，小学毕业后就自然获准进入中学。因此，这一水平上的入学考试就被取消，人们还期望由此消除“万恶的补充教学”。这项措施的效果并不是我们所关心的，在这里，我们看到中国传统教育的两个基本要素：（a）需要通过死板、艰难的考试；（b）学校作业达到饱和，其中大多数作业是机械学习，因此，代代学子紧步前人的后尘。

同中国学校相比，美国学校不仅仅越来越突出自然科学的地位，它们还越来越看重个人的创造性技能——科学的、艺术的、文学的或者手工艺的。同中国孩子相比，美国儿童即便在幼儿园时期，对自然界和机械原理就具有令人称奇的、准确的知识。我有一个年仅5岁的女儿，她给我上了一堂有关飞行的课。她的老师带全班参观飞机场，女儿回来后对飞机库和风向袋特别有兴致。我问她：风向袋是干什么用的，她回答说：

风向袋向飞行员指示飞行的道路。如果风向袋是从妈妈吹向我（她指着房间另一角的妈妈），那么飞行员应该把飞机从我这里开向妈妈。

生活在美国的少数例外儿童，有机会发展自己特定的技能，这类机会即使在其它高度发达的西方国家也很少见。但令我诧异的是，即便是那些在中学和大学的青年人，同中国同龄人相比，对人情关系、对历史或现在，对美国或国外单纯得几乎无知。尽管实际上所有中学都要求学习美国历史；但很多调查及大学入学测验的结果表明，年轻的美国人甚至对自己国家的历史、地理也不闻不问。在测验设计方面的持久努力，看来只是不惜以伦理和人际关系为代价越来越重视个人能力。

这里面有两个问题。其一是尽管进行了许多改革。学习成绩仍在下降，1979年，一份由美国卫生教育和福利部资助，由国家教育进步评估委员会提供的报告指出，学习性向测验中的数学分数"在过去的十年里下降了20多分"。这一报告将罪责都推到数学课程中所进行的回到基础的运动。它宣称，强调加减乘除，其代价就使某些学生"有效地将数学应用于实际——解决日常问题"的能力受到损害（檀香山登广告者，1979年9月23日）。但是，回到基础的运动（"三S"运动）其本身是对学习成绩下降的一种反应，它强烈反对越来越盛的教育虚饰，诸如学校课表以外的项目安排。

另一个问题是，通过推崇每个儿童作为个体所能取得的成就而不是看儿童与外部世界的关系，美国教育使传统在塑造社会中的作用或者使时间或空间上遥远的重要事件对个体的影响减少到最小程度。美国学校中重视传记和自传，美国成人读者也一直很喜欢这种文学体裁，乍看起来这好象有些矛盾。但是，这些文著首先是树立一些榜样，他们是能克服一切困难而成就事业的独一无二的个人。这些文著实际上是提示人们，"照此去做"。

所谓的"进步学校"的兴起，曾经是而且依然是教育上的一场"革命"。实际上，这只不过是美国成人的基本心理倾向非常恰当地适应了儿童的教育。因此，虽然这种学校思潮来自法国的卢梭，后来经过瑞士的裴斯泰洛齐、德国的福禄培尔以及十九世纪30年代的新英格兰人艾莫斯·布朗逊·奥尔科特等人的发展，但美国人则把这种思想看作是与约翰·杜威联系在一起的美国现象。1952年杜威死后不久，《纽约时代》的教育编辑本杰明·范恩总结了杜威教育哲学对美国学校的影响。

五十年以前，教育的基础是"教师知道的最正确"这一杜威式原则。个人差异被忽略。课程是教室中最重要的方面，而儿童

则是最无关紧要的……。

杜威认为学习应该是有意义的，它应该与儿童的兴趣和经验发生联系。他强调说，学校应该是生动活泼的，应该指导儿童主动好问的态度。他重视"兴趣激励"：如果小孩发现学校有自己想做的事情，那么他是会去上学的。杜威博士认为，明智而优秀的父母期望自己孩子这样，社会也一定希望所有的孩子都这样。

杜威对教育的影响，其中的要点可以引述在以下概念之中。

（1）儿童比课程更重要。因此我们现在说孩子中心学校。

（2）学习应该与时代息息相关。它不应局限于老掉牙的传统。

（3）学校应以民主而不是专制原则为基础。

（4）纪律应来自内部而不是来自外部。

（5）可以通过体验来学习。这就是现在著名的"做中学"的口号，它是整个进步教育运动中最广为人知的时髦话之一。

除了重视自我表现和进步原则以外，还有第三个方面：美国学校似乎鼓励一种好战的种族优越感。很多美国学龄儿童都有这样的观念，即除了美国，世界上几乎是一片莽丛：中国是一块社会风俗不可理解、充满鸦片馆的神奇土地，非洲则是一块栖居着食人部落和野生动物的"黑色大陆"。即便欧洲也是一个落后的地方，它只散播颓废的文化，现在的居民是不求进步的，在那些更聪慧、更加雄心勃勃的人进军美洲的时候，现代欧洲人的祖先却停滞不前。

有一次我在某个公园遇见一个小孩，他看我是中国人，就显出一副非常可爱的样子，用他那种孩子气的夸张语气说到，"中国人很伟大"。我问他是否知道中国人的伟大之处，他停了好一会，回答说，"他们放风筝，他们发明了火药"。

这位男孩的单纯并不是偶然的。他首先是得助于大众媒介，诸如包括有中国人或者其它东方人的电影、连环画等。多年来，我们有胡满族，中国洗衣工及其不成句的英文，哈罗德·劳埃德的电影所刻画的大辫子中国人在鸦片馆中赌掉他们的生活积蓄。至今为止，美国连环画中表现最好的中国人出现在史蒂夫·坎尤的作品之中。他偶然会拯救出那些处于中国共产主义头子控制之下的不幸的中国人。

然而，对于那位男孩的单纯无知，我们在美国的历史教科书中还可以找到更多的来源。有关中国和中国人的陈旧失实的描述，在这些教科书中随处可见。可是，必须重申的是，近年来的运动正倾向于纠正这些失误。一些深受大众欢迎的青少年文化作品，诸如康普顿的《百科全书》已明显地改进并对非西方人做了更全面、更准确的表述。但是，《大不列颠百科全书》的第14版（1959）中，描述中国人生活的图片包括以下内容：

第一组图片（五张）：街景：赤足搬运工、叫卖小贩以及贫民窟似的建筑；一只帆船；大约十个苦力（就餐时间蹲坐在桌子边）；一座塔；内蒙古的骆驼商队。

第二组图片（五张）：街头上理发师正给一个小男孩理发；安在中国式小渔船中的家；街头算命先生和代人写信者；三个赤足男孩在水边玩骨牌游戏；烟雾之中的吸鸦片者。

第三组图片（六张）：一工人正调试一台现代发电机；黄河上的木制水轮车；建筑工人正往屋墙的竹格栏上抹灰泥；六个男人在防护栏外观察炼焦炉；竹筏在河中漂浮；苦力在水边扛运船货。

第四组图片（六张）：港口一景；一名几乎赤裸的苦力用扁担运货物；端着上了刺刀的步枪却光着头和上身的士兵；有三辆公共汽车及很多人力三轮车的街头一景；站在乡村小店前的母亲婴儿；正在路边餐馆就餐的一名工人。

第五组图片（五张）：两位衣衫褴褛的部落妇女正用原始工具碾米；农妇将果实运往市场；农民正在插秧；矿山上妇女正用手选煤；一名人力三轮车夫在自己的车上打盹。

通过对比，同一部百科全书上有关美国的部分不仅篇幅要长三倍（143比41页），而且有13组图片（描述中国的只有5组），这些图片描述了下面一些主题：

1-6组图片展现了取自亚当斯山的美丽土地；清一色的麦田和湖泊；尤森麦特国家公园；美国的动物和植物。第7组图片描绘了国会图书馆的主阅览室；白宫里的格林办公室；美国国会的联席会议。8-11组图片展示了美国历任总统和副总统。12-13组图片向我们显示了美国历史上一些著名的里程碑，从普利茅斯岩石上的花岗岩门廊到葛底斯堡修补过的教规。有关美国贫民窟、犹太教区、交租的佃农、移民工人甚至普通的工厂工人的照片却一张也没有。

换句话说，中国这块土地上主要是些苦力、算命先生、吸鸦片者以及原始的水轮车——这副情景与美国人的常有的有关亚洲大陆的印象是基本一致的。

在《大不列颠百科全书》的第15版（1974）中，两个主要条款上的所有图片都删去了。中国比美国多占了50%的页码(146比101页）。之所以这么做，可能是1970年的版本遭到诸如我上面提出的批评之后编辑们所做的改进。他们在最近的版本中所做的工作不只是扩大对中国各方面的介绍范围，而且去掉了社会和文化方面的描述和分析。在有关中国文化生活的那半页里没有任何说明，只是叙述西方观念及日用品涌入中国后所导致的变化。在（美国和中国）这两个条款里，都用了很大篇幅以政治上的盛衰来叙述历史。

《大不列颠百科全书》第14版中有关中国和美国的章节之间

的鲜明对比，并不是偶然现象。即使是当今的许多中学历史教科书仍然在系统地强化这种对比。梅佐和皮波所写的《人与国家：世界历史》就是一个例子。该书总共有10个部分。开篇题目是“开端”，“希腊：西方文明的基础”；结尾题目是“近代世界的开端”，“适应新时代”以及“全球战争及今后”。在全书的822页中，分配给中国的篇幅不超过22页（正文中506—525页，补充文中有2页）。而且，作者不仅掩饰或否认三百年来西方在世界各地推行帝国主义，反而把20页有关中国的一章冠之以：“新兴帝国主义：中国”，随后两章的标题是：“近代日本的崛起”，“美国成为世界的统治者”。这些标题的倾向性是显而易见的。

这种偏向是如此强烈而又根深蒂固，以至那些特意编辑用来纠正对世界的片面认识的中学教科书也不能摆脱它。这一点可以用一本使用较广的书来说明，该书书名为《全球人类史》，是由纽约卡耐基公司支持出版的。该教科书确实想向美国儿童适当地展示世界各地的文化和社会概貌。但是，甚至这本书里也仍然有某种明显的偏见。例如，该书认为第二次世界大战始于1939年9月，当时德国入侵波兰，而不是1937年7月日本开始大规模地侵犯中国。作者认为后一个日期只标志着日中战争的开始，这种观点是站不住脚的。因为1939年9月只是西方国家间发生了战争，美国直到1941年12月才卷入太平洋战争。

按这样一种世界观，该书作者很自然把二次世界大战的整个过程看成西方人的杰作（斯塔夫瑞诺斯等人，206—214页）。该教科书中不仅很少提到中国，图表中也没有中国及其当时的领袖人物。除了一些被轰炸成废墟的城市图片之外，还有一张显示了在雅尔塔（苏联一城市——译者注）的丘吉尔、罗斯福和斯大林。另一张图画是一位美国女孩把牛奶给一位希腊儿童。蒋介石，

这位先于西方其他任何一位领袖投入反侵略斗争中的人物，拒绝妥协，在大陆牵制了三百万日军，而他却没有一组照片。

对朝鲜战争的看法也有很大偏差。"美国向联合国提示了这次（北朝鲜的）进攻，并采取了果断快速的行动来支援南朝鲜"。事实上，在杜鲁门总统照会联合国以前，他已经命令美国军队进行干涉："有12个联合国成员国派出了自己的部队，北朝鲜武装被赶回旧的边界甚至几乎到了鸭绿江边，即北朝鲜与中国的分界线。在这时候，中国加入了战争，联合国武装部队被迫后退"（事实是，所谓的联合国部队几乎全是美国人，麦克阿瑟将军无视中国的再三警告，命令他的部队进军鸭绿江，只是在这种情况下中国才卷入了战争）。

该教科书许多章节的结尾，都有题为"说明，鉴定或者定位"的练习。有50多道题（姓名、地点和事件）是让学生看过有关章节后进行回忆。关于西方人和其他人的题目的相对比率见下表，这个表很有代表性：

书中的章节	有关的题目			
	亚洲或亚洲人	非洲或非洲人	中东或中东人	西方或西方人
古代	11		4	22
中世纪	3	1	7	21
全球统一体中的人类	20	5	3	106

设想学校教科书将经历持续的更改，逐步转变成种族中心主义色彩较淡的世界观，然而要使那些设施一流的美国学校中的一般的优等生，在提到中国时不只是想起孔夫子、放风筝以及火药等，可能需要很长很长的一段时间。要使美国孩子承认地球上其

他人也有比美国的好、至少一样好的东西，这就需要更长的岁月。

以上设想的理由之一，是旧的偏见顽固不化。熟知的观念必然会维持它们的控制，不顾那些更好的意向。别的理由则更隐含深入。美国人能允许其他人。特别是非西方人在任何方面也比自己强吗？在我看来，美国人不能容忍这一点，因为对于已习惯个人中心的生活风格的人们来说，先于他人的主动的优越感是必不可少的。

从这个角度来看，美国人始终认为他们要比世界其他地方的人优越，特别是比非西方世界优越，其理由既同于又异于近些年来中国北京政府反美的姿态。在这两种情形里，态度都是注重实用并受感情需要所支配的。不过，美国人那种优越于其他人的需要来源于由来已久的民众的民族特性，而中国的反美需要则是基于一时的政治策略，同民众的趣向基本无关。华盛顿方面断然拒绝了中国共产党领导人的友好姿态，其中包括在北京建立政权以后毛泽东和周恩来所提出的访问国家首都的建议。取而代之的是，美国坚持约翰·福斯特·杜勒斯的"多米诺理论"①，实行封锁围困中国的政策。这种态度及行为导致了中国北京政府对美国的交战状态。随着环境的新发展，中国人对美国人的交战状态在简短的决议下就能发生变化。然而，美国人对待其他国家的人的方式，虽然遭受了挫折，诸如在越南，但可能还会持续存在较长的时间。

对中国人来说，孔夫子的经典著作当然只是重要的学习材料，历史也只是按中国人的观点来编写。现在仍有很多中国人，包括我自己，都知道成吉思汗及其继承者将中国视为其庞大帝国的一个省区，这很令人诧异，因为中国书籍将蒙古人的统治简单

---

① domino theory，指一个倒，全部倒，牵一发而动全身。—— 译者注

地表示为元朝，正如唐、宋、明各自都是一个朝代一样。很多通俗小说，不管是超自然主义的还是现实主义的，都描写元朝缔造者或将军们捷报频传的远征。其中有些小说写的是中国人与“野蛮人”的战争，但是，更为常见的事实是，战争的对立双方通常都是中国人。

三国鼎立时期(公元220—286)，英明的谋略家诸葛亮为了降服南方部落首领孟获，进行了一场十分著名的中国人与“野蛮人”的战争。在这场战争中，诸葛亮六次击败并活捉自己的“野蛮人”对手——孟获每次被抓到后又被释放，回去后却又组织起更大的反攻武装。然而，当他第七次被俘并又被释放时，孟获发誓“永远效忠”于汉人。在普通的中国人看来，诸葛亮的做法是非常巧妙的“攻心术”，从此以后，中国历史性著作中常常颂扬这段往事。

然而，中国人总是保持一种不容置疑的自己有别于他人的意识和优越感，却不接受这样一种观念，即比他们落后的人将改变他们自己的生活之路。有些“野蛮人”已成为“改造过的野蛮人”（熟番），他们接受了中国语言和文化；他们受到欢迎。但仍有很多人依然是“原始野蛮人”（生番），他们仍然独居一方。有些中国人肯定地认为后者非常不幸，但这是生番自己的事。

正因为这一缘由，同非中国人的民族相比较，中国人的态度应该说是以被动的优越感为特点的，美国和西方人相对具有主动的优越感。

这两种态度都不是纯粹的幸事，我们浏览完这部书后，将认识到分别与这两种态度有关的逻辑上的必然后果。对中国儿童及成人来说，出现在中国的西方白人自然是好奇的对象。中国人给西方人取的外号是“生于海洋的魔鬼或幽灵”（洋鬼子），这首先因

为西方人肤色苍白，常常是长着蓝眼睛、亚麻色头发。中国人将这些颜色与死亡和丧葬联系在一起，正象很多美国人将黄色与懦弱、白色与纯洁、婚礼联系在一起一样。中国的父母和教师，因为其被动的优越感，远不是去鼓励儿童们无视所有非中国的事物和价值观念，实际上是坚持世界相对观。

例如，多少个世纪以来中国人一直很看重书法，他们认为这些字是先哲圣人创造的。有很多会社专门雇佣一些周游城镇的收集人，他们手中拿着耙子，背上背着筐，收集四处飘散的字纸。将这些零星纸张在一处孔庙中烧化。人们相信，如果大小便时使用写有字的纸，那他会被雷电劈死。一个人如果不小心踩到书上，他必须将它拾起并立即放在头上以求赎罪。

我们可以想象中国的父母和教师们会只对汉字书写有感情，但是，情况往往并非如此。据我所知，许多父母和乡村先生或教员都要求孩子们或学生们一视同仁地珍重每张写有字的文章，不管上面写的是中文还是外文。我听一位做父亲的说，"总之，外文字词一定是外国圣人创造的"。这看起来是件很小的事，但是却体现了中国人对世界的基本倾向。

随着新型学校及新课表的出现，禁止污损汉字的陈规戒令在很多方面有了明显的松懈。但是，这种新课程只是在共产主义政权建立以后、沙文主义和毛泽东语录开始使其它一切暗然失色时才盛行起来的。在新课程中，学校的孩子们不仅要了解中国历史上伟大人物和重要事件，而且还要阅读和倾听本杰明·富兰克林的科学研究和政治家风度，哥伦布与他发现的新世界，亚伯拉罕·林肯在解放黑奴方面的努力，马格纳·卡特以及法国革命等等。早在一、二年级，我从伦理学课上了解到：乔治·华盛顿在很小的时候如何砍倒了一棵樱桃树并诚实地将此事告诉父亲；一位名叫蒙台涅的法国著名学者如何用毕生精力，甚至包括用晚餐

前后的几分钟写下自己的思想，结果十年之内积累了大量繁多的文卷；一位名叫罗伯特·布鲁斯的苏格兰人，在遭到他的英国对手沉重打击之后是如何立志以蜘蛛孜孜不倦的织网精神去取得胜利的。当然，这里面有些轶事带有神秘色彩，但是，它们代表着希望之中的美国和西方。

毫不夸张地说，普通的美国中学毕业生对其它世界，尤其是对亚洲和非洲几乎一无所知。在1949年新政权成立以前，中国的中学毕业生事实上已对整个世界及其居民有较充分的认知。

通常中国人都把美国的事物描述得异乎寻常。尽管台湾至今基本上仍然是这样，因为这块地方深受美国的强大影响，美国人的优越感往往自我表现出来。另一方面，美国人对中国人最常见而且盛行的看法是，中国人做不好任何事情。这并不否认有极少数美国人欣赏中国。

我们已经知道，美国的父母们鼓励孩子们妄自尊大的情感，而这些孩子则生活在远离现实的世界；美国教育体制使这种最初的倾向更加巩固。这种个人第一的信念，影响到国家第一的信念。后一种观念对国内政治以及国际事务都具有必然的影响。

然而，孩子们的个人世界不会无限期地区别于长者的世界。美国儿童在开始进学校时，就初次接触到一些父母难以影响或控制的人、观念和事情。孩子们必须使某些有关自己以及周围环境的观念接受现实的适度检验。

中国的儿童，从不脱离长者们的世界，就不会面临这类尝试。他总是接受复杂的人，他对自己的能力以及自己在世界上生活得如何从不含糊。

美国儿童在开始学校生活的时候常常会遇到严重的混乱。这些情况主要出现在两个方面，首先是宗教。大多数美国儿童生活在信仰基督的家庭，他们学习祈祷，去主日学校以及参加其它教

堂活动。随着开始探索科学，用科学的机械观描述宇宙，他们无法用同样的机械原理来探讨宗教概念。例如，上帝怎么能同时观察我们所有的人？是谁或什么创造了上帝？我们怎么解释这一奇迹？美国人鼓励儿童对事物做理性思考，他们会没完没了地问这问那。但是，美国父母和教师不得不回避这些问题，因为他们发现无法对这些问题做出令人满意的"科学"答复。有些儿童会不得不以机械观来解释超自然现象。最近我偶然听到一个儿童对他的伙伴说："耶稣就在这屋子里。我们看不见他，因为他具有一切可能的形状和颜色"。这个小孩是在简单重复我常在教堂和主日学校所听到的观点。但是，他的伙伴将这观点推广到牧师或主日学校教师一般不能容忍的程度："上帝一定有很长很长的腿，他站在世界的中心，他可以随意这样看或那样看。这就是为什么他会无处不在"。

父母们会接受这种解释吗？或者说，他们会不会告诉儿童这种想法不对，生活现实和宗教信念属于两个不同的序列？如果父母们指责儿童的想法不对，那么他们如何告诉儿童，宗教能影响日益被科学说明的生活和宇宙吗？如果父母们接受了孩子们的说法，那么他们如何面对这样的问题，诸如上帝是否也存在于学龄儿童将了解到的丑恶事物之中？

据我了解，很多美国父母们倾向于把这些问题敷衍过去，对于孩子们机械地讲述上帝也没有什么反应。学龄前的儿童具有理想化的单纯的特点，这时对他们来说，一切都是一贯地对或者错，是或者否。当曾经积极而且富有权威性的父母言谈变得含含糊糊、模棱两可、事实变化不定的时候，孩子就会被新的情境弄得不知所措。这就是为什么"上帝死了"这一运动唤起那么多关注和热情。我并不想指明这一运动的拥护者是否主要是青年人，但是，情况可能就是这样。神学家无疑能够提供一些论据来说明

“上帝死了”这一运动的准确用意并不是指上帝死了。在我们看来，这一运动只是怀疑和迷惘的另一种表现。

中国儿童不会遇到这类问题。正如我们随后将看到的，首先就中国的宗教来看，它比美国的宗教要现实得多。基督教和犹太教依据的是固定的教义，而教义又必须依据稳定的说明，这些说明将教义与人类存在的实际联系在一起。中国宗教信仰很多都是与生活中的直接问题明显相关的简明教义，例如，一个人如果眼睛不好使，那么光明女神就会帮助他；或者说，这些教义不需要进一步解释就很有说服性，诸如，先祖们及其子孙们有共同的兴趣。中国的宗教是非理论的、功利性的，或者说依据的是不言自明的道理，它们不需要什么辩解。它们也不大可能与中国人的其它价值或信念发生冲突。

其次，美国儿童从生下来起就习惯于依赖一种父母权威，依赖一种道理，习惯一种绝对合适的生活风格。为了维持这种单纯的生活，他必然想使自己在科学与宗教两方面的知识得到统一。

中国儿童从小就习惯于多重父母权威，习惯于许许多多的观点，习惯于不一致、怀疑和妥协等由环境决定的生活盛衰变化。他们不可避免地要将自己的体验分成各自独立的几部分。即使科学实验已证明某种药物比求助于上帝更有效，那为什么他们不能两者都用呢？

最后，美国人有一种积极的优越感，很多相信科学的人都有一种否认并反驳其它手段的倾向。而中国人则有一种被动的优越感，信奉科学的中国人没有类似的倾向。同样地，信仰上帝的中国人，不大计较亵渎神明的言行。中国人会说，“如果你很坏，神明会惩罚你，我为何不去争夺神明的宝座呢？”许多美国人也确实因为某些现实原因在彼此矛盾的标准中生活着。但是，据我所知，美国人没有这种中国式的思考方式。

这一态度说明，当现代学校开始反对盲目崇拜和迷信（指所有中国传统上的宗教信条)的时候，为什么很少有受过教育的中国孩子与其父母发生冲突的情况。我还知道，中国父母也没有因为学校传授不可知论或基督教而召回自己的孩子。简而言之，家庭和学校传授着截然不同的知识，但仅此事实，并没有导致任何麻烦。

美国儿童在学校，尤其在中学及中学高年级时，还会面临第二个难题，即理想化的儿童世界与现实世界之间的差距。后者不再是家庭护理的受保护的环境。不再有父母的支持去缓冲外来的冲击。新环境可能好也可能坏，可能舒适也可能痛苦；孩子们会发现，有的同学应有尽有，有的同学则可怜巴巴。即使他天赋很高很聪明，他也会遇到麻烦，因为出众的人通常会受缺少才华的人的排挤。可是若他天赋不高，那他经历的可能是另一种完全不同的苦楚。如果他来自社会低层而同伴们的家境较好，或者更糟，他属于少数教派组织或少数民族，那么他现在免不了要多遭受些创伤，因为他一直认为上帝或者撒旦·克劳斯（Santa Claus）不会总是容忍任何人去伤害他人。

社会需要和总价值

这些压力使美国儿童遭到了强大的冲击，因为他们的价值观处于自我依赖的文化背景之中。

美国儿童从小就知道从个人利益来考虑问题。他懂得鉴别什么是自己的，什么不是自己的。到上学年龄，他开始意识到，属于父母的东西是不准自己触动的。他的基本需要是由家庭提供的，但当他开始有一定金钱收入时，钱一般只来自父母，或许是按周给津贴。18岁或21岁以后，他很快就感觉到，父母不再有任何抚养他的义务。这就是美国父母与子女之间带有商品味的基

础，这种关系一年比一年明显。

我们必须概括人类个体的社会需要，随后才能清楚地了解父母一子女两者关系的后果。尽管我们习惯把人看作若干存在的实体，可是我们每个人总是与其他人发生千丝万缕的联系。我建议用"联系"一词，因为每个人的生活必须与其他人发生联系。这就是为什么单独禁闭是对人类的一种很严厉的惩罚，正如我们随后将看到的，康复项目，诸如曼哈顿的酒精中毒者匿名聚会、阿拉汀（Alateen，专为父母是酒精中毒者的儿童而设）、阿尔安南（Al-Anon，专为酒精中毒者的配偶而设）的交友活动，达拉斯的朝圣者药物滥用项目（这两个组织都反对麻醉药物滥用成瘾），都是以为患者提供某种团体交往为基本原则的。

这种"治疗"给一位做丈夫的人带来了困境，他妻子是酒精中毒症患者，他在给安·兰德斯的信中写到：

> 经过参加酒精中毒症患者的匿名聚会，我妻子五年来一直饮食有度。而我却遇到了非常头痛的问题。过去她饮下酒的时候总是待在家里。而现在 她很少和我在一起。当我下班回到家，她正准备去酒精中毒症患者的聚会。她很少在午夜以前回家……。(檀香山广告者 1980年1月22日)

人们向周围的人寻求些什么呢？他们渴望三种社会需要（社交、安全、地位）部分或者全部得到满足。

社交需要表现为每个人都乐于与他人在一起：乐于看望别人、与人有来往、倾听他人话语、向他人述说、向他人倾述冤屈，同时又倾听别人的苦恼、与人闲聊以及各种程度的身体接触。最紧密的交往是男人与女人之间的亲昵，最松散的交往是泰晤士广

场新年除夕的联欢。在这两个极端之间，我们有鸡尾酒会、舞会、打猎、家庭聚会、朋友间的会谈、研讨班或会议、咖啡聚会以及心理治疗会议等。

安全指个人目前或者未来的环境是否可预知。它包括两种成份。首先，每个人都想确认周围人有相当多是自己的挚友、与自己有着共同的目标、思想或者行为方式。其次，在必要的时候他可以依靠挚友们的同情和支持，正如挚友们也可以依靠他一样。这些就是我们在日常语言中用忠诚、信赖、诚实或者热心所表述的东西。每个人都需要有一些同伴，他可以向他们吐露最坏的念头而不用担心他们会鄙视自己或抛弃自己。当他谈到或表示自己或行为时，他必须相当确信自己会得到什么样的反应。最多的安全性是和平时期的武装部队，这时，个人的活动甚至娱乐都是高度有规律的。最差的安全性是在骚乱或者战争时期。人的关系很多处于这两个极端之间，这些关系影响一个人对某一团体的归属感：友谊、俱乐部、派系小集团、政党、教堂或者庙宇、帮派、荣誉团体或者居民小组。

地位，意味着与同伴相比自己是否重要。这是按同组成员的重要性所列出的一种顺序或相对位置，包括自己这一组与其它组的排序或相对位置，与地位联系在一起的是特定的态度、责任以及特权。在体育、经济事务、各种职业、学术成就、政治以及牧师和狩猎者中都可以看到地位的差别。学生们对地位的感受并不比武士们少。中国人有关面子和礼貌的概念、美国人在威望和优越性方面的敏感，都表达着同样的需要。人们发现，人处在等级制度的情境中对地位最为关注，在那种地方，只要与下层人混合用餐甚至看见下层人，就象自己也被玷污了一样。在一些修道院，诸如特拉帕斯特修道士（一种罗马基督教社团的成员，成员的言谈、生活并不用遵从严格的规矩——译者注），所有的区别都已

明確取消。在这种地方，人们几乎根本就不在乎地位之差别。然而，即使是特拉帕斯特修道士也必然会认为自己远比其他地方的修道士更虔诚。

前面提到的药物和酒精康复小组，以及类似的组织，可以满足所有这三种社会需要，它们为孤独者提供了足够多的社交机会。高度有规律的活动安排使人际关系非常自然。这类小组在人数多少、视觉标志或者其它任何特性上越是突出，那么，它赋予其成员的地位感（和小组以外的人员相比）就越强。

至此，我们已谈过了美国人、中国人以及所有社会的个人所共同拥有的需要。回顾前面我们所讨论的两种不同的父母—子女关系模型，我们将得出一些有趣的结果。无论是美国人还是中国人，每个人都要在人类团体中满足自己的社会需要。第一个团体就是由父母和兄弟姐妹所组成的生物家庭。每位读者都知道，一个人在家里会受到同胞兄妹以及父母——尤其是母亲的关心，这种关心太过份了，以至他有时想单独生活。正是在家里，他的一举一动、饮食所需都要排得井井有条，以至于他经常故意违反家人的嘱咐，或者拒绝吃母亲递给的食物。最后，正是在家里，他第一次与同胞兄妹争夺父母的偏爱。而他的父母如果明智的话，将肯定包揽失误、鼓励成功，因此，他不会受自卑感的困扰。

然而，自我依赖的价值取向使美国儿童在血缘团体中不可能持久地满足自己的社会需要。甚至在上学以前，美国儿童就经常明确地倡导一些不同于父母的看法，这主要因为美国的习惯是专备儿童小床、单独的卧室、小孩的看护人以及重视地位相等的人。还有，由于他受父母无微不至的保护和督促，在这个游戏阶段，美国儿童做得最好的就是向父母隐瞒自己的活动，联合同胞兄妹一致对付父母。能够吸引同胞兄妹，这是年轻人与年长者之

间产生对立的开始，它预示随后将会出现的代沟。一般美国家庭的孤傲性，不可避免地会使年幼的孩子认为，他的父母是最伟大的男人和女人。因此，父母们仍然很大程度地占有孩子们的世界。我曾听过一位海军下级军官的儿子对他的伙伴述说陆军和空军是如何的无能。近来我看了一部动画片，有两个男孩，其中大点的对另一个说，"我爸爸当爸爸的时间比你爸爸长"。但当他到下一个阶段，美国孩子开始认识到从社会性来讲，他和年长的人是不同的个体？

因为从小就被教育要依靠自己，他现在准备根据同样的原则探索更广泛的世界。然而他的社会需要则阻碍他独立于人类其他个体。当美国儿童受独立性训练的驱使想自立时，他必须寻找另一团体以替代眼下的团体。这意味着到了上学年龄，美国孩子必须学会将忠诚从血缘（靠亲戚关系结成的）团体转向由自己同类组成的团体，即帮派。即使是同性别的同胞兄弟或姐妹也不能进入这种团体。这是因为，虽然同胞兄弟或姐妹比父母要好些，但如果他们仍然与基本团体保持联系，那么他们就仍然没有自立。因此，美国儿童必然脱离那种不经尝试就牢固地建立的团体，倾向那种成员关系可以轻易变化的团体。而且，他在后一团体中的位置，常常受他与前一团体关系亲近程度的不利影响。他效忠帮派，其最终结果是他与父母的关系逐渐淡化。

这并不是对父母爱或缺乏爱的问题。即使他爱父母，他也需要同伴的交往、安全以及地位，这些需要比他对自己长辈的情感更重要。他有时并不理解年长者。而且，自己迫切的社会需要会妨碍同长辈们交流。自立，确实是无处不有的美国价值。近来（1980），甚至连环画《蜘蛛人》中的超级英雄也试图不顾一切地寻求自立，如彼特·帕克，他不依赖他那投掷网的威力。

这样一来，很多美国儿童不顾父母的反对放弃音乐课，因为孩子帮们认为这类技能太柔弱。很多美国儿童不顾祖先渊源而不学外语，因为他们在语言方面的杰出才能反而会受同伴的嘲笑。我知道一些在美国长大的中国儿童，他们藐视那些用中文同自己交谈的人，有法国血统的孩子眼泪汪汪地向父母说，他们绝不能再讲法语了。有对富有的德国夫妇，雇了一位德国家庭女教师与自己的儿子讲德语。当然，儿子在学校是讲英语的。没过多久，家庭女教师就弃职不干了。因为要是不用英语，他的话根本就没人听。很多事情都可能引起磨擦——如头发、服装、性别以及药物等。美国儿童必须把父母的期望置诸脑后，因为他害怕被自己的同伴所拒绝。他越是担心这一点，就越是不顾父母的要求而遵守自己同伴团体的标准。

美国学龄儿童的不安全感，很容易与自己父母的担心不谋而合。如前文提到的，美国父母对自己的孩子有完全支配权。父母一方面有意识地鼓励孩子们独立自主，而另一方面在潜意识中从来就是把孩子视为自己不可分割的一部分。他们讲独立自主，实质上是指孩子们自己去干那些父母赞同而不是那些父母不满的事情。当然，只要孩子还小，父母这样做是没有问题的：年幼的孩子理所当然是很容易支使的。父母们可以用好话劝使年幼的孩子照顾好自己，但与此同时，我们可以肯定，这种独立维持不了多久。况且，情况是不断发展变化的。在婴儿期，儿童拾起并抓紧一个瓶子时就很满足。到三、四岁时，如果给一个小男孩剪一个象爸爸那样的发型，或者让一个小女孩穿得象妈妈一样，那么小孩会感到一种安慰。但到随后的各个年龄阶段，随着他身体和心理能力的发展，小孩子自然就会越来越要求独立地、按自己的方式行事。

当孩子进入学校以后，美国父母由于习惯了把可爱的小家伙

放在围栏之中，有时会突然感到自己的控制面临着严重的威胁。孩子们太过于注重自己社会需要的满足问题。父母们整天看护、拥抱自己的孩子，他们观察并指导着孩子的习惯和言谈。他们夸奖孩子的一举一动，也为此感到自豪。在所有这些方面，他们都具有特殊而强大的影响。现在，父母们面临的前景是：很少理解孩子，指导孩子如何做的发言权小了，甚至不如过去那样为孩子的表现而感到自豪。父母们感到威胁，这是很自然的事。他们越是习惯于全盘控制，孩子们越是有助于满足做父母的社会需要，那么做父母的就越难放弃这种控制。

美国父母感受到威胁，这不只是因为不愿放弃控制。在美国这种社会，后继的一代毫不留情地替代前人；一旦孩子们独立，父母在孩子的生活当中就没有任何值得骄傲的影响力。孩子到了学龄，就向父母预示了这样的前景：孩子们将来要独立，自己的支配地位会逐渐衰退。很少有人能够平静地面对这种前景或者转折。孩子们脱离亲密、温暖的家庭圈，这给父母和孩子今后的发展都投下了不安定的阴影。

很多美国父母都不能以积极的态度迎接孩子最终独立这种前景，代之而起的是，随着孩子的长大，他们必然越来越感焦虑。当孩子离开自己身边时，有些父母声称，他们很高兴又自由了，这种事不会再有了。事情可能确是如此，但是这类表白常常是出于保护父母自尊的需要。另一方面，更多的美国父母尝试这样或那样地维持父母—子女的纽带联系。

结果并不都很确定。对婴孩来讲，关心越多——依恋越强，关心减少——依恋减弱，这一简单的原则无疑在很多情境中都能奏效。但是，学龄儿童处于完全不同的压力情境：既要独立，又要结盟于帮派。有的儿童屈从于父母身上日益明显的魅力，他们增强了对父母的爱，对帮派的召唤毫无反应。人们嘲弄地形容这

些儿童是系在母亲围裙带上的，如果这种紧密的依恋关系维持下去，那么他以后的生活将会是“糟糕的婚姻冒险”。美国父母在这里面临的是两难情境。他们想让孩子与自己更亲近，但又担心孩子们与同伴格格不入。大多数孩子拒绝父母的关心而喜欢与自己的同伴来往，在这样做的同时，他们的造反精神一增再增。早期的生活方式决定了那些适应良好的美国儿童的发展方向：这种生活方式以强烈的情绪色彩和鼓励个人偏好为特点。

在这方面，中国学龄儿童及其父母会觉得生活轻松得多。中国儿童始终是现实世界的一部分，现在，他们准备在更广泛的基础上认识同一现实。他们并不因不公正、怠慢或者虚假而感到惊奇，因为他们已经体验或者知道如何看待这些事情。到12岁或者14岁时，大多数儿童不仅熟悉自己未来的位置和社会的问题，而且已经成了羽毛丰满的社会成员。

中国人相互依赖的观念，进一步强化了这种现实取向，这与美国人自我依赖的精神形成鲜明对照。我们已经注意到，在中国，做儿子的必须支持自己的父亲；做父亲的同样也有责任支持自己的儿子。这种相互关系是贯穿一生的社会契约。西方遗嘱的观念与中国的思想不同，父亲的资产，就是在父亲过世前后，父亲的责任自然而且平均地落在几个儿子肩上。

中国儿童从各种方面体会到自己与父母的长久联系。譬如，他从来就不必考虑从父母那获得津贴。他可以自由地支配自己从父母那获得的东西。在中国人看来，从父母那挣钱是可笑的事情。结果，中国贫穷家庭的孩子迫于生活而崇尚金钱价值，来自富裕家庭的孩子则很少体会到这一点。

中国父母与子女之间的社会纽带几乎是自然而然的、不容侵犯并维持毕生的。下面的格言表达了上述说法的本质：“头三十

年，一个人仰慕父亲、照料儿子；后三十年，仰慕儿子、敬重父亲。”这就是说，当儿子还小时，父亲的社会地位决定了儿子的地位；但随后，儿子的社会地位决定着父亲的地位。

因为这一原因，权势人家的儿子，无论他们是多么幼稚，他们象自己的父亲一样有权有势；而做父亲的，即使是退休以后，仍能借助自己儿子的职位而拥有一定的威望和地位。我想，读者一旦理解了这一点，就会更清楚地知道为什么中国人不可能在文中提到自己的母亲，无论母亲是否有名，就象詹姆斯·罗斯福提到埃莉诺·罗斯福太太一样。

这表明中国儿童在血缘团体中不仅满足了他的所有社会需要，而且随着年龄增长也不是很想离开家庭。中国儿童已经逐渐地了解了成人世界，他们总是倾向受家族长辈们的吸引。过节时与年长的人玩游戏或者赌博；在农田或市场上与年长者一块干活。他们与自己的父母很自然地有大量的共同兴趣，他们因此没有必要单搞一套。如果一个孩子在非亲戚同伴中有一些朋友，这没有什么过错。但是，如果朋友太多，有共同的活动，以至干扰了学习或者家务，那家里人就会把这些朋友称为“狐朋狗友”，而这个孩子也会被人视为浪荡子。另一方面，如果他与外面联系很少，整个身心都用于干活或者取悦自己的父母，那么人们会夸他是好儿子、好样的男人。与同龄人打成一片，这是某些中国孩子所热衷的事情，但并不是他们必须为之奋斗的目标。

因为这一点，中国人既不觉得有代沟的问题，也不担心被人称为老师的宠儿。这两种情形都反映着一种水平取向，即年轻人与年长者的对立，或者权威的目标与其来源的对立。

如此一来，美国父亲以儿子的荣耀而感到舒心，或者儿子从父亲的名望中得到好处，但他们总是敏感地否认这些事实；处于类似情境的中国父亲或儿子却不想隐瞒自己的势力来源。假如他

与权威认同的优越性鲜为人知，那么，他很可能不惜多费口舌向别人表白他的这种地位。

中国人这种相互依赖的方式与美国自我依赖的风格截然不同，前者使个体能在年长者的保护下获得满足。因为父母—子女关系是长久而非暂时的，所以，这些关系自然不容改变，也不受个人认可或反对的影响。中国学龄儿童在他们长辈的照料下，心理上并不急于到血缘团体以外去寻求同盟者。

因此，对中国孩子来说，同龄人的召唤并不常有不顾一切的冲动成份，而相应的美国孩子则有这种冲动。中国男孩和女孩能够与伙伴们相处，同时又不丢下父母们交代的事情。我自己的经历说明了这一点。当我父母把家从中国满洲南部乡村搬到满洲东部一个小镇时，我凭生第一次遇到了方言不通的难题。我的同学讲的是与我完全不同的方言。开始的6个星期，在学校我学着讲校园里盛行的语言，可回到家，我又操起老调，虽然父母从来没让我这么做。当我去北京以及后来去上海时又出现了这种转折。每次我都掌握一种新的方言。但是，每种新方言只是由我随心所欲地附在已有的方言之后。据我所知，中国孩子都有这种风格，即使学习纯粹的外国语时也是这样，因为满洲人普遍讲俄语和日语，云南一带则流行法语，中国别的地方则盛行英语。一个人即使以能讲多种方言或语言为荣，但他总是牢牢地保留自己最初的乡音。

就中国父母这一方来说，他们没有什么理由为自己孩子逐渐长大成人而感到忧虑。首先，他们从来就不是孩子的专门监护人，当孩子日趋自立时他们并不觉得被冷淡。其次，中国父母与孩子的关系是永久的。父母始终是父母，不论他是否慈爱或友善。儿子就是儿子，即使他不够恭顺但也很少被逐出家门。最后，中国的社会组织是这样的：年龄远不是缺点，它是上帝的赐福。中国

父母没有理由因为孩子成熟而感后悔，因为这对他们来说影响非但没有减少；反而处在更受敬重的地位。

中国这种相互依赖的关系，是年长者与年轻人相互心理安全感的基础。孩子不大想离开家，父母也没有必要去控制他们。结果造成这样一种生活样式：个人偏好被限制到最小程度，这并不是因为要求一致的严格限制，而是因为个人的情绪集中，他们对现状感到满足。

在此我们应注意到，很多美国父母认为自己孩子随着年龄增长会提出越来越大、越来越复杂的问题。当孩子接近青春期时，年长者最感头痛。而大多数中国父母对此却有完全不同的看法。随着年龄增长，孩子们的问题减少。直到中国与西方有了广泛的接触，中国人才认识到青春期是人发展的一个特殊阶段，他们还没有准确的术语来描述这一阶段，这方面的研究文献也几乎没有。

然而，另外两种因素更加剧了这种反差，例如，美国人实际上是16岁以后才入学，而在1945年，接受正规教育的中国儿童不足30%。因此，对大多数中国人来说，从儿童期向成人期转变的问题只是近几十年才有的，而且这种转变并不象这里所描述的那样不平静。

自1949年以来，西方已经了解中国的许多运动，这些运动卷进了许多青年人，如红卫兵、红小兵组织，它们使青年人向成年过渡的问题有了一些新的剧烈的变化。这些运动使很多原先沉默的社会成员活跃起来，又使原先活跃的社会成员吓得不敢动弹。不过 即便在今天，这类变化并不带有根本性。

另一种因素就是理想主义的平等观念，这种积极的理想观念在美国是很重要的，在中国却不引人注目，要评价该观念在美国生活中所起的作用，我们必须首先弄清楚欧洲与美国的差异。

第四章　欧洲的终结与美国的兴起

读完前三章，许多读者或许已经掩卷生疑：作者所说的美国生活方式与盎格鲁-撒克逊生活方式难道不是如出一辙吗？这种构成了后来种种发展建树的基础与框架的生活方式，不正是欧洲文明大厦的一层吗？

我必须肯定地回答。当我说以个人为中心是美利坚民族的一个特征的时候，是英格兰的个人主义提醒了我。当我描摹刻画美国国民异乎寻常的热情奔放的时候，我意识到我援引的用来说明这一特征的美术、文学作品和浪漫的情爱故事无不源于欧洲。

但是，美国人的生活方式的确已经远离英格兰而去。学者众多，卷帙浩繁，思索的都是这一课题。然而，存在着这么一个简单而重要的事实，那就是，当个人主义还作为英国生活方式的基础的时候，自立精神已经在美国起步了。

英国人的个人主义与美国人的自立精神之间的差别并非混沌难辨。英国人的个人主义与人们在法理意义上的平等齐头并进。而美国人的自立精神与人们执意经济、社会以及政治平等不可分离。结果，英国通行的是有限个人主义，有限平等；而无限的自立和无限的平等被认为是每个美国人不可剥夺的权利，绝对平等虽属海市蜃楼，但起码可以心向往之。因此英国人多尊重由阶级决定的在出身、财富、地位、品性和谈吐方面的差别，而美国人对此则深恶痛绝。

第一，与世界上其他国家相比，美国为一般人提供的经济机会要多一些，过去是这样，现在无疑仍然如此。第二，许许多多探索财源宝藏的故事、好莱坞一夜成名的故事、以及由技工一跃成为工业巨头的故事不断地重新激活美国人的异想梦幻，使他们坚信似乎无边无际的致富机缘在等待着每一个人。

这种对社会平等的强调对于美国人生活方式的影响是广泛的，其中当然包括对于亲子关系的影响。英国孩子通过长时期对父母权威的驯顺服从获得些许独立自主。美国孩子实际上在生命的第一个日子里就被鼓励去做自恃不羁的人。不仅确实有些美国孩子直呼父母的名字——在英国这是不可思议的——而且多数美国父母在管教孩子的时候唯恐伤了他们的感情，这种忧虑却很少妨碍英国家长们的手脚。美国家长的拳拳切切之心在戴维·里斯曼对美国父母的访问报告中被展示得淋漓尽致。

问：您认为如果小孩涂脂抹粉，教师应该惩罚她们吗？

答：对，我认为应该惩罚，但是您要知道我是一个现代母亲，即使我对女儿板起脸来我依然是个现代的母亲。您知道，不能过多惩罚孩子，否则他们会开始觉得你心肠不好，其他孩子会告诉他们你心肠不好。

当英国家庭关系还以尊敬和权威为特色的时候，美国的家庭已经以友谊为基础了，友谊几乎完全建立在情感和实惠之上。尊敬，尤其是权威，它们潜在暗含的基础是长幼之间的不平等。在英式家庭中，好父亲就是一个包揽一切的供养人，而同时又是一名严厉苛刻的教官，根本没有必要非常亲近自己的子女。而在美国，情感和实惠都明白无误地基于长幼之间的平等。对于男人来

说，成为好的供养人再也不是被称为慈父的充分条件了，森严的方圆规矩与为父之道更是风马牛不相及。相反，美国父母处心积虑的是赢得子女的友谊，在抚养供奉之余他们还必须努力成为孩子们的好朋友；不然的话，晚辈们将会心安理得地把他们视同陌路。

不可否认，这些都是高度的抽象概括，实际情况因人而异。但只有站在这些态度的视角上我们才能理解下面这一幕。一个孩子干了件淘气的勾当，妈妈惩罚了他，孩子生气了。妈妈清理洒扫之后问孩子，"我们还是朋友吗？"那孩子从喉咙里面咕噜出一声，"嗯。"妈妈心满意足了。同样，一位做母亲的美国人由于"她活着是为了孩子们"而被颂为慈母，这并不是天方夜谭，正如一位做父亲的美国人在诅咒逆子之时会伤心自问，"难道我还有什么事情没有为他做到吗？"

美英亲子关系的差别忠实地折射在无数其他生活领域：雇主与雇员之间，师生之间，牧师和教徒之间，男女之间，政府首脑和下属部门之间，不同的阶级之间以及不同的职业之间。美国方式最广泛的表现就是一种完全不拘礼仪、超越常规的趋势，登峰造极之时渴望开放全部疆界，解除所有禁忌，摆脱一切传统。

回过头来再看一看前面已经探讨过的艺术、文学和两性关系，盎格鲁—美利坚的差异就更加明晰了。例如，美国绘画显然属于欧洲传统，即两者都注重个体，都沉醉于抒发强烈的感情。现代艺术，无论是立体主义、达达主义还是未来主义，或者破土萌生于法兰西，或者成长发育于法兰西，但是这些诞生于欧洲的艺术流派全都是在美利坚合众国找到了它们最肥沃的土壤和最有利可图的市场，而且在美国本土艺术家的作品中，抽象的内容成了无拘无束的想象力的表露，情感之强烈丰沛超出了旧大陆的作品。

美国的艺术圈子里时时满耳嘈杂之声，人们谈论着创造一种将会传之四海、传之永世的艺术，许多专攻艺术的学生甚至厌恶被划归某门某派。无论艺术家创作的领域是什么，他们都是社会的镜子和前锋；果真如此，那么我确信韦尔霍、马丁和波洛克的作品无疑预示了未来美国的某些特征，或许这些特征现在只能朦朦胧胧地察觉到。这与美国艺术原本起源于欧洲这一事实并不相悖。当把这两个传统与中国古代和现代艺术相比较的时候，它们确实极其相象，而它们彼此进行比较的时候，差异又相当之大。

正象美国艺术忠实地从艺术家自身的角度，反映美国人强化个人情感世界的追求一样，美国的图书和电影也演成了同样的趋势。1953年我曾说过有两种非小说性散文作品变得流行走俏，它们的方向所指与美国艺术完全一致。其中一支以富尔顿·希恩（《宁静的灵魂》和《生活值得生活》）、哈里·奥弗斯特里特（《成熟的心神》）、约翰·利布曼（《宁静的心神》）、盖洛德·豪泽（《显得年轻一些，活得长久一些》）、诺曼·文森特·皮尔（《乐观思想的力量》）以及富尔顿·奥顿勒（《最伟大的故事》）的作品为代表。所有这些著作强调的都是使人的情感更加炽烈，深入寻找内在的自我。第二个作者群的代表作出自伊曼纽尔·维里克斯卡（《碰撞中的世界》和《乱世》）、弗兰克·斯卡利（《在飞碟后边》）、索尔·海尔达尔（《康·蒂姬》）以及卡切尔·卡森（《我们周围的海洋》和《在海风中》）之手，它们建造了美妙的车船，载着读者逃离尘世抵达遥远的国度，在那儿他可以无视任何社会和自然的界限与禁忌。

我观察到通俗小说有两个同样的动向。一方面出现了马克斯·斯蒂尔的《迪贝》和玛丽·沃德的《皮蒂蛇》这样的小说，它们深掘个体心灵的奥秘；还有詹姆斯·琼斯流派的《从这里走向永远》，表现个人对于戎马生涯恶果的反抗，在军旅行伍之中士兵

丧失了自我和理知能力，最终沦为兽类。另一类作品中最有代表性的是马克斯·舒尔曼的《厚脸皮的赤脚男孩》、《皮货商》和《斑马德比》，以及贝蒂·麦克唐纳的《蛋与我》，还有H·艾伦·史密斯的《图腾柱上的矮男人》，再加上最近詹姆斯·赫利海的《夜半牛仔》、约翰·巴思的《路的尽头》或者朱迪思·罗塞的《寻找古德诺先生》，这些作品用一种散漫轻浮的笔调描写人的生活和关系，似乎个人的欢欣喜悦与人类的实际问题毫无干系。

近来最为畅销的书籍似乎标志着这些潮流的一种变化，但是我想这种变化是肤表的，而不是本质的。1953年美国通俗文学实际上只有两个趋向：（1）寻找内在的自我与反抗所谓外部管制和操纵的恶果；（2）逃离人世，到那遥远的个人得以无视任何界限和禁忌的国度中去，或者进入一种生活境界，在这种境界里个人的欢乐与人类关系和人类的生存问题完全分离。

本世纪60年代晚期，五花八门的致幻药物和无需毒品就能使信徒神魂摇荡的印度乐师与僧侣盛行走红，人们对于内在自我的强烈关注从中表露出来。而他人的内在自我却占据着通俗文学。因此我们看到谋杀者的自传和传记(杜鲁门·卡波特的《金血》)、文化剥夺（克劳德·布朗的《希望岛上的男孩子》）、贪杯酗酒(利莲·罗思的《明天我要试一试》)以及著名的历史或小说人物（《居古拉与亚历山大》、《托尔斯泰》、《给友人的二十封信》、《总统之死》、《撒拉夫人》和《伯特兰·罗素传：1872——1914》）。

目前，在文学作品、电影和电视中，性和暴力由于其自身的缘故得到了疗治，遁世的需要因此得到了越来越多的满足。芝加哥电影评论家罗杰·埃伯特在为他所谓电影的“好年景”（1967年）撰辞时，把《蓬妮与克莱德》、《尤里西斯》和《爆炸》列为“十五部最佳影片”的前三名（《芝加哥太阳时报》1967年12

月31日）。他说《蓬妮与克莱德》之所以成为群芳之首是因为它是一部“全体影片”，它满足了各个层次上的观众，不但使“斗室中的学究们”感触，而且吸引了“想看精彩的匪盗片的人们”。尽管事实上贪得无厌的凶手被表现为一个身历神奇险境而魅力摄人心魂的人物，他还是固执己见说这是一部“寓意片”，因为：

> 最佳影片超越了以道德说教为结尾的陈腐老派的故事。有一条提供教益的新途径，它埋藏在电影手法之中。佩恩故意使幽默与暴力形影相伴，以致每当银幕上充满暴力观众就笑意盈盈。这是一种完美的精神疗治，临到剧终我们再也笑不出来了，即使在电影音带上欢快乐曲的撩拨引诱之下也笑不出来了。

埃伯特的文章似乎难以成立，因为在另外两部名列前茅的影片《尤里西斯》和《爆炸》里，除了对虚幻与真实的“探索”，除了说明在人类思维过程中事实与幻想纠缠混杂在一起，事实与事实之间的关系也是如此之外，观众得不到任何教益。评论家榜上高悬的其他影片如《永远不是星期天》、《毕业生》和《我一个女人》，对性和暴力大肆抨击、冷嘲热讽，这与刚才的后一条辩白解释也不相符了。

读者应当留意，直到现在我们探讨的多是饱受赞誉的影片。许许多多受人欢迎，但所获评价并无如此之高的影片更明确地证实了我们的观点。然而，事实表明人们对于遁世的反面即献身为主题的电影依然兴致勃勃。但同样一目了然的是，后一种类型电影的产量要少得多。

70年代发生了一些明显的变化。但是当我们近前细看的时候，就能认出这些崭新的现象不过是先前同一趋势的延伸。最受

尊崇的评论家安德鲁·萨里斯说：

经过这十年，我越来越不愿意刊印年终榜了。我走着一条路子，电影院则另辟蹊径。我越来越多地从往昔旧岁里寻找着安慰。好莱坞caoneroids众所周知的崛起冷落了我。我自己最偏爱的电影似乎怪异出格，而我无意连篇累牍为它们表白争辩。而今提笔录下对过去一年中影片的选择，我头一次感到由衷的喜悦。（《乡村之声》1980年1月14日）

萨里斯将下列电影确定为他最喜欢的12部片子，按字头字母顺序排列：《克莱默夫妇》、《曼哈顿》、《玛丽雅·布劳恩的婚配》、《"10"》，《木屐树》、《在彼岸》、《脱离》、《唐。吉欧文尼》、《新闻阵线》、《诺斯·达拉斯40岁》、《交响乐团的排练》、《呐喊》。

但是，萨里斯选中的片子中只有六部与《旧金山观察家》杂志（1979年12月9日）珍妮·米勒的选择相吻合。如果加上其他两位评论家的结果，就会发现相同的片子廖廖无几。至于整个70年代的电影，评论家们意见的共同点就更是少而又少微乎其微了。萨里斯就他对70年代电影的看法作了如下解释：

但是当问及这十年中的最佳片目的时候…我们必定…搜寻崇高、不朽，以及诸如此类的东西。关于70年代电影理论，最贴切的是我的这么一个愚见，那就是我们已经超越了"效果"和"创作"进入了更加复杂的思索，首先"电影"是由什么构成的，其次什么因素使它同时存在于人的记忆里和保留片目里不再消逝。所有关

于“表现”的浮夸轻率之谈已经多少让位于“交流沟通”这一坚实的事实了。（《乡村之声》1980年1月14日）

在一个为其超现代化的交流沟通技术沾沾自喜的社会，“交流沟通”实际上成了时髦的难题（不仅就电影而言），这乍看起来有点令人疑惑不解。然而，一旦我们认识到，由于愈演愈烈的个人先入之见，绝大多数人乐意主动而不是被动地交流沟通，则疑惑不解就会随之消失。交流沟通问题自然变得尖锐而广泛，因为交流传递得越多，自己理解思悟得越少。无疑，萨里斯在另一篇关于70年代电影的文章里是悲叹感伤的："缺少的是在一瞬间照亮我们的共同境遇的火花。由于如此，在这个日益分裂的世界里，我们似乎都是在各自封闭隔绝的路上。"

摆脱一切社会制约、寻找个人快乐的大潮深深地涌入两性行为。在此领域美利坚方式极大地偏离了不列颠，以致于英国人一度感到美国男女幽会的习惯稀奇新鲜。男女约会的最主要的理由大致是（1）增强自信，因为约会越多在朋友们的心目中你就越走运成功；（2）渴望美好的时光，因为快乐与否是至关重要的。所有这两条依据都是美国式的，而不是英国式的，除了英国年轻一代中零零星星的一些人。在要求个人寻找自我的文化模式中，个人成功是首要的。在鼓励放纵情感的文化模式中，浪漫的情爱会自然而然地了。结果，许多美国姑娘希望与某个小伙子幽会，并不是因为有丝毫春情摇荡，而是因为他对别的女孩子的成功增强了她们的欲望。同样，许多美国少年陷于困惑，因为他们不能把自己严谨淡泊的家庭背景与对彻底的个人享乐的向往统合协调起来。

英美甚至饮酒的方式也有差别。尽管与中国相比，英国的喝

酒之风显然更盛，然而无论是家常饮酒还是礼宾饮酒都受到严格的控制管束，而在美国，即使是所谓家常饮酒也越来越开放了。

美国人生活方式的兴起

美国人的自我依赖以及与此相伴的摆脱所有限制的要求导因于三个因素。第一，在一片未开发的新大陆，开拓者感觉到自给自足是面临的现实，是生存的先决条件，他们在故土上从未有过这种体验。这就是特纳著名的新边疆理论的基点。那些幸存者自给自足，在美国的先驱们以及后来者中产生了一种优良的强悍性格，一种高度的对于环境的主人精神，和一种强调个人价值的情怀，这为自我依赖奠定了基础。

然而，单单是自给自足，无论多么完全彻底，都不足以成为美国人生活方式的试金石。事实上，1949年之前的中国农民，以及今日台湾的中国农民，多数都能够生产家庭所需的全部物品：食品、衣物、房屋以及交通工具。他们的许多直系祖先迁往满洲，那里土地便宜，机会俯拾皆是，那里的生活条件与美国西部相同之处很多。满洲的中国人从未形成与美国人相近的观念。因为前者的自给自足是环境所致，而不是出于爱好意愿。一旦过上了乡村地主的生活，或者成为身居城镇的地主，昔日中国的开拓者们不仅事实上不再自给自足，而且巴不得忘却以往的全部经历。他将斯守着土地，因为那是他地位的象征和安危所系。中国人从来不相信个人理应自给自足。

美国拓荒者的自给自足精神植根于个人主义，这是造就美国人生活方式的第二个因素。他们的自给自足是一条孔道，个人主义之风可以从中畅通无碍地吹过，家庭要想在充满敌意的环境中

生存下去就必须如此。无拘无束的个人主义精神成为一种理想，他们把他传之后人，用来判定掂量一切人的价值。

然而，对个人主义的自给自足的强调重视还不足以说明美国人生活方式。前往澳大利亚、新西兰、加拿大和非洲拓荒的人们在不同程度上也是自给自足的，他们中许多人来自以个人主义为主导理想的国度。但是他们并没有发展出一种与美国相同乃至非常相似的生活方式。这并不意谓着美国人不会发现，与印度和马来亚相比，澳大利亚或加拿大与自己更为接近。把南非共和国与美利坚合众国相提并论的种族隔离辩护师大有人在。例如，前内陆钢业公司董事会主席克拉伦斯·兰德尔发现，南非白人"迷人可爱"，"宛如我们自己"。(《芝加哥星期日太阳时报》1963年2月3日)

事实却是，尽管近几年南非白人忍痛让步，给黑人一星半点自由，在黑人区内，设立所谓的独立州，以敷衍所谓的种族平等。但南非仍是全球种族最不平等的社会。南非共和国的法律甚至神学教理都提倡赞许种族不平等，而在美国的种族主义者和盲目教徒则到处碰壁，澳大利亚和新西兰从来没有为了土人的平等发动任何国内运动。即使在美国已经从归化法中扫除了最后残存的种族歧视痕迹的今天，新西兰和澳大利亚依然抱残守缺。

当我们探讨造就美国人的第三个因素的时候，区别就更好理解了。这个因素在其他几个国家里没有出现过，那就是革命。无论名义上如何，在其他地方拓荒的英国人没有脱离不列颠的政治统辖，而美国革命这一场诉诸暴力的政治独立，使其他意味深长的发展变化成为可能。

第一，与王权决裂意谓着对王权所代表和象征的一切的叛逆：社会特权差别，财富不平等，阶级或地位的不同。英国的上层和下层阶级各有自己的"公学"，下层阶级操着下里巴人的腔

调，而美国人的口音差别多是地域性的。英国人看重封号爵位，而美国法律规定移民须放弃封号爵位才得入土定居。英国人对于王族的毕恭毕敬的态度，与美国人民与总统之间的朋友伙伴般的关系形成鲜明对照。这些现象把盎格鲁——美利坚差异描画得入木三分。

第二，美国人对于政府首脑的态度给要求平等的人们以强劲的动力；并使人们对于平等的追求旗帜鲜明，掀起轩然大波。在英国，虽然不平等在原则和名义上被公开的社会和政治运动攻讦冲击，但事实上，不平等却仍被作为传统和习俗接受下来，不平等对个人的影响被他与历史的心理纽结淡化了。美国人与王权一刀两断，明确的目的是获得平等和自由，他们发现不平等在情感上难以接受。美国人这种顺理成章的对于自立、平等制度的强烈感情，渗透到了政治、经济、宗教以及社会生活的一切领域。

对自我依赖的注重启发了杰弗里·戈洛观察并得出结论——我认为他是搞错了——说美国人的个体心理建立在对父亲的反抗之上，正象美国社会始于对欧洲的拒斥。戈洛的谬误有两个原因。首先，没有什么证据表明美国人都与父亲不和，或者美国全社会都反对它与欧洲的接触联系。相反，正如与英格兰的血缘关系、对欧洲的艺术、时尚甚至物产的品味欣赏被人们引为自豪一样，美国人子承父业的程度之高令人惊讶。美国人对欧洲的援助数量之巨，大大超出了给予其他大陆的援助。其次，从已获得的心理依据来看，美国的母亲们受到的拒斥似乎要多于做父亲的。美国的丈夫们或许是由于希望成为孩子的朋友，或许是因为工作太忙，往往把管教之事留给妻子。这一情形使母亲与孩子之间关系紧张的机会增多了。

然而，在美国显而易见的不是对父母的排斥，而是对个人完全独立的注重。这非常自然地开始于亲子关系，往往扩展到所有

更广泛的社会关系中去。尽管这种独立精神起源于英国的个人主义，但在新大陆它已变得更加彻底、广泛，也因而更加鲜明。所以，英国父母与子女之间起码在孩子情窦初开之前保持着发号施令与驯顺服从的关系，而美国孩子在生命之初就被认为与父母是平等的；英国教师喜欢手中握有惩戒大权，并与学生保持社会距离，而他们的美国同行们却越来越多地因势利导，顺应学生们的兴趣和爱好；社会经济出身卑微的英国人可以毫不尴尬地承袭祖上的地位名分，而美国人在类似的情况下不仅积极奋斗改善自己，而且乐观地自认可胜过前辈。

从英国的个人主义到美国人自我依赖的转变，带来了一些始料未及而意义深远的结果。没有哪个人能够完全自立或完全独立。人的生命需要个体自我获得与内外环境的适应和平衡。内环境的主要因素是与生俱来的驱动力，如性欲和饥饿，以及童年时期被灌输的行为原则——弗洛伊德称之为超我的全部内容。外环境的主要因素是其他的人，不仅是亲戚、朋友和同事，而且还包括个人在社会中直接或间接接触到的所有的人。

适应方法因人而异。但是，纵然千变万化，个体必定依照文化的制裁法则，把自己与不同范畴的人联系在一起。一个人会感觉到自己与一种类型的人的接近程度超过另一种，但是他不可能置身于所有类型之外。“我越打量人，就越喜欢狗。”马克·吐温口出此言，是发自深刻的顿悟。人类都具有社会性需要，这种需要只有通过与自己的人类同伴的共处和联系才能得到满足。因此，那些生活在稳固的群体中的人们，可以从群体中满足社会性需求，他们所领略体味到的人生确定有常之感，要比其他靠个人主义尤其是自我依赖支撑，坚持按照个人业绩评价自己的人们要强烈得多。

这两条截然相反的道路孰优孰劣，结论当然完全取决于观察

者的观念。那些强调自我依赖，否认生活中他人重要性的人，会拥有较大的社会适应性。他们行事无拘无束，他们决断从不拖泥带水。但是，同样还是这种人，必须体验巨大的不安全感，因为他们必须找到能满足其社会需要、可以在其中长期工作以维持自身地位的群体。越是强调自我依赖，个体的社会适应性和不安全感也就越强。

美国在学校就读的孩子们面临着孝顺父母还是忠于团伙或者同龄群体的选择。只有相对少数的人希望或者能够作出决断，完全倒向其中一边。这往往是一场争夺之战，到头来谁也占不了上风。也可能是一系列的妥协，结果双方都心满意足。

但是对于美国的成年人来说，血缘群体不能成为长久稳定的栖身之处，这一点变得令人一目了然。如果要维持自尊和避免被打上失败的印记，就必须确定并获取自己的目标。

美国成年人面对着一连串的群体：工作单位、协会、教堂、邻里、"种族"，以及那些围绕着利益、癖好和志向建立的群体，他可望从中满足自己的社会性需要。一个或更多的群体，将成为他的栖身之处，然而这是动荡不定的，因为与自我依赖同胞孪生的自由和平等观念仍然是首要的。自由和平等何以使栖身之所变换不定呢？答案是，因为这些观念并不以特定的位置和权益为转移，它们在各个层次上都会产生出雄心热望。所以，已经在任一层次上获得特定位置和权益的个体仍然可能郁郁寡欢、愤愤不平，嫉妒那些爬到了自己之上的人，惧怕那些在自己之下争斗的人的挑战。对于上边越眼红，对于下边就越恐惧。

这些嫉妒和恐惧导致了美国人的两个特点：一致性与非血缘性协会和俱乐部的不断繁育增生。第二种特征与自我依赖一脉相承，而第一点似乎与之相反。

许多观察者注意到了这一矛盾。而有些人却回避这一难题，

对此不加解释。哈罗德·拉斯基认为美利坚精神天生就是二元的，就是说充满了对立，就此止步不前。迄今为止，里斯曼是唯一对一致性问题进行了严肃认真探讨的学者。他假定存在着三种类型的民族性格：传统引导、内心引导和他人引导。

传统引导即这么一种生活方式，个体不可救药地囿于年龄、性别、血缘和乡土群体，社会秩序历经许多世代保持不变，里斯曼指出，这种类型的生活方式是散布于前资本主义的欧洲、今日的印度、中国，北非阿拉伯世界以及巴厘的人群的特征。

里斯曼把内心引导描述为一种传统的生活方式，个体选择自己的目标，然后锲而不舍地努力实现，社会特征是人员流动、生产扩张、探险殖民和帝国主义。里斯曼指出这种个性在中世纪期间和之后从欧洲露出端倪，文艺复兴之后在西方社会占据主导地位。

他把他人引导这一术语用于这么一种生活方式，在其中个体比内心引导的人"更肤浅，更能超脱于金钱，更友善，更把握不住自己和自己的价值，更需要赞许承认。"这样的个体能够"对任何人表面上都亲亲热热有求必应"。里斯曼认为美国人的民族性格已经从欧洲型的内心引导转变为他人引导。

在里斯曼看来，强调和谐一致这一特点是决定美国大都市产生的性格的基本因素。在"中上层阶级"、"年轻人"、"官僚"、以及"商业薪给人员"中这种类型最为明显。

里斯曼的内心引导概念大致与我们的自我依赖相吻合，而他人引导当然与我们一般所谓和谐一致相对应。我不能苟同之处，是里斯曼认为美国的生活方式已经从内心引导变为他人引导这一见解（或者从自我依赖转向和谐一致）。

我认为里斯曼的解释有两处缺憾。首先，他没能认识到对于随和的强调正是极端自我依赖不可避免的副效应。对于上层的妒意和对于下级挑战的恐惧合在一起，产生了自我依赖者的行为。

这就是说，他必须不断登攀，不仅为的是与自己之上的人并驾齐驱，而且也是为抵御防范不如自己的人。自主的人（坚定强硬的内心引导型人）不得不与势均力敌的人竞争，不得不投身能够提供地位的群体，作为实现这些目的的手段，他还不得不服从顺应这场竞技的习惯和时尚，无论他是希望保住现有的地位还是希望进入更高的位置。因此，自我依赖与和谐一致存在着直接的关系：自我依赖越刚健，对于卓尔不群越恐惧。

里斯曼论点的另一个难以自圆之处就是，他错误地把中国人的生活方式与前工业化的欧洲相混淆。正是在理解自我依赖与和谐一致之间的内在链环，以及传统的中国和前工业社会的欧洲之根本区别上的失误，促成他把三种性格类型的差别当成了"单纯的级差问题"。他所谓传统引导的中国人与他人引导的美国人都要从"别人那获得信号"，区别只不过是中国人寻找的信号"是作为单调的文化被接收的"，不需要"复杂的接收装置进行筛选"，而美国人寻找的信号"来源或远或近；多源，速变"。

欧洲与美国之间的手足关系绝非假想臆测所能拆散，正如中国与欧洲之间有深沟巨谷横亘阻隔，往来交通的桥梁尚未架设。

中国人与美国人的差别是质的差别。美国人和中国人对于虚与逢迎委曲圆滑的态度可以充分说明这些差别。中国人貌似看重和谐，但是他们的和谐一致是其社会质的相对稳定的产物。他们做事灵活圆滑左右逢迎（所有随和的人必定时时如此），那是文化所赞许的行为。事实上，汉语里没有conformity这个英文字的准确对应词。一个人做了件符合众望的事件，会被称颂为仁慈悲悯、通情达理、优雅高贵，不同于愚鲁笨拙、不顾他人或心如铁石。

与孔子同时代的一位学人有一句名言"曲高和寡"，这句名言较之另一民谚"树大招风"则显得黯然失色。在华夏的史册上当

然也有仗义直言不畏苦难和死亡的勇者。但是，又有几个中国的托马斯·莫尔敢于斗胆反对几个中国的亨利八世呢？唐朝的韩愈因反对皇帝寻找佛舍利而遇贬黜，我们将在第七章里讨论他著名的给假做慈悲的皇帝的劝谏。明朝的杨继盛因建议（他的同僚们却缄默不语）皇帝罢免惩处备受宠幸、大权在握而又腐败堕落的首辅而被处死。

然而，不可否认的事实是，中国人的此类行为是基于对王朝建立者的责任心或者至高无上的儒家伦常，从来不是为了个人的自主和自由。尽管博学多识，中国人没能撰写出一部赞美弘扬自主或者抨击反对虚与逢迎的著作。他们的伟大文献论述的是通过清明的政府，通过对犯罪、腐败和反叛的惩处，实现和平治世的手段。问题总是如何使个人的生活符合继承下来的习惯和行为规则，而不是如何使人们超越它们。只有寥若晨星的几个中国人放浪形骸，独立不羁，那是在他们脱离尘世成为僧侣或者离职退隐潜心书画、园林和山野之后。这最多不过是一种消极的独立不羁。

相对来讲，美国人视委曲圆滑为卑劣、下贱，为一种毛病，因为他们是把自我依赖（还有自由和平等）奉为最高价值的社会的成员。所以，当美国人把自己的原则隐匿遮掩起来圆滑乖巧地做事的时候，他就不由自主地受到罪恶感的折磨。当外部环境使他难以伸张自我、独立自主，因而也就无法避免罪恶感的时候，他必定对圆滑乖巧进行评点指责，以获得一些安慰。这就是为什么小威廉·怀特的《组织人》拥有如此众多读者的原因。它痛管在生活和思想上趋同划一的潮流。它没有为美国人提供解决问题的办法，但确实表达了他们的心头之恨。

而且除了直言对于亲和圆滑的愤恨，美国人还通过指责那些独立刚直的人或者竭力赞颂被自己逾越破坏的原则来排遣罪恶感。两者都是他达到平静的手段，两者都是美国人对于迫害的反

应。在美国，各种各样的活动团体在普通人中生长蔓延，它们没有政治抱负，也没有领导。这种力量使摩门教徒产生于犹他州，这种力量不时地以宣扬或支持白人至上和种族隔离的群体的面目出现。这种情况与公开的自由与平等理想形成尖锐的对照，它也是自由平等理想的一个结果，当爱默生著文精彩地论述自我依赖的重要性和必要性时他就洞悉了这一点。

面对圆滑变通的必要性，自我依赖者可以从另外一条途径保护自己：加入更喜爱的组织或者建立自己的组织。"为自己办事"的意识形态在此产生了作用，但更多的是介入。怀特在《组织人》的结尾奉劝读者，个人必须不断地与组织战斗。怀特似乎没有意识到，为了与组织战斗，个人必须有更多的组织。在自我依赖的意识形态的指引之下，美国人不可避免地受到胸中愤懑的驱使，逃离组织或者组建新的组织。于是，美国的自发协会以世界上其他地方闻所未闻的程度大量产生出来。

这些情况在中国社会里和中国历史上几乎毫无踪迹。中国的刚直方正之士面对的主要困难和危险是来自政治权威，而不是民众。他们的行动招来可怕的后果，因为他们冒犯了统治者的意志，但是这不会殃及其他民众。不存在有组织的抗议活动，因为对委曲圆滑的痛恨并不是一个举足轻重的因素。

如果真象里斯曼所说，美国人已经抛弃了他们的内心引导性格，变成了他人引导性格，那么将不会有任何对委曲圆滑的深重仇恨，和对迫害刚直方正者的行为的抗议。恰恰相反，美国人对圆滑乖巧恨之入骨，他们千方百计进行抗议以保卫自己，这足以证明他们并没有放弃那种强调内心引导或者自我依赖的个人中心的生活方式。

中国人确实非常接近里斯曼所说的他人引导性格。在他们看重彼此依赖的以情境为中心的生活方式中，委曲圆滑不仅左右着

一切人际关系，而且博得社会和文化的嘉许。因为中国人可以毫无遗恨地虚与逢迎，他们没有必要抗议它或者捍卫自己。

中美的这种差异有助于解释为什么在西方的影响进入之前中国人从来没有过为了获得个人自由而进行的哲学召唤和重大斗争，同时从未感觉到有必要对异己分子进行长期的迫害。这一差别也部分地解释了一个事实，尽管美利坚民族的生命开始于《人权法案》，但宪法提出的保证并没有完全实现。那些实践宪法和保卫宪法的人总是处于以这种或那种借口，美利坚主义或反共思想实施的暴力袭击的危险之中。

中国在共产主义政府领导下的发展，从在大庭广众之下表白忏悔、阶级斗争、红卫兵运动，到痛悼周总理逝世、“四人帮”垮台和北京“民主墙”上的大字报，所有这些都似乎起码大幅度涂改修正了我们在此勾画的对立形象。事实并非如此。共产主义政府的目标源于西方。任何社会的革命历程必然充满起伏跌宕。在后面的论述中我们将会看到，要求集权和要求自由的力量都是在西方世界的鼓舞启迪之下产生的。我们还必须看一看在他们身后隐忍克制的中国百姓积极行动的程度。

我们的分析迫使我们把欧美差别视为级次程度的差别，与中美之间的类型差别相反。使美利坚合众国与欧洲区别开来的是，她从母文化中继承来的矛盾的力量，在她的生活方式中变得更加强大，更加显著，在许多方面更加暴烈。

当我们挖掘到其共同基础的时候，这两种情形中的明显的矛盾就很好理解了。美国人的矛盾萌生于一种强调自我依赖的以个体为中心的生活方式。中国人的性格特征起源于一种看重互相依赖的以情境为中心的生活方式。

第二编　人、神与万物

引　言

个体的人格特征和社会行为方式都具有一定的持续性和稳定性。我们能够说出所有来来往往的人的特性。如果玛丽缅腆而怯于与人交往，萨利泼辣而善于交际，约翰喜欢读哲学论著而彼得却爱看廉价小说和好莱坞电影，李动手敏捷而王对诗歌有鉴赏力，那么我们肯定认为，这些人的行为方式决不是一夜之间就发展起来的，也不会一下子就无影无踪。同样，我们也能够描述出那些时而流行时而消失的时尚，但如果橄榄球和跳舞流行于美国而太极拳和麻将在中国盛行，代议制政府在英国保存下来而独裁统治在中东地区残留，所有日本人信奉神道教而种姓等级制度在印度仍很强大。那么我们也一定能确定这些特点不会是一种随时尚而改变的做作的时髦。

然而，它们却反映出人格和文化的历史连续性，表现为时间纵向上持续的特征。但是，人格和文化也存在着横向的发展。对一个商人来说，是否具有攻击性不会妨碍他的商业事务，如果有攻击性——即，不是他强迫自己去做的，在他的其它活动与爱好中就会不自觉地表现出来，如从与家人、朋友的关系到对国家政治，国际事务的态度上等等。同样，中国与美国社会的文化差异

也并不局限于少数表层的方面，这些差异会广泛地影响到每个社会中追求与信仰的各个领域：从艺术到哲学，从宗教到政治，从民族关系到领土扩张。

到此为止，我们所谈到的个体的人格特征和社会的文化形态似乎是两种性质截然不同的事物，但实际上它们不可分割——这种不可分缘于个体的特征在很大程度上是文化环境的产物，而文化形态反过来又由个体组成的社会影响和塑造。

当然，并不是所有的个体都按照社会公认的模式进行活动。他们可能并不希望按照他们同胞的期望来行事。然而，每个社会都存在着一种特定的机制，从温和的嘲笑到粗暴的体罚方式，用以消除异己分子或强迫改变行为方式。同样，在每个社会中，生活的某些方面为异端分子提供了更多的生存空间，而不是将其隔绝。有些社会整体来说比其它社会更富于弹性，因而，它们具有更多的内部变化的动力。但不容置疑的是，一个社会中大多数成员的人格特征必然永远地与其社会形态相一致。

我们用概率来描述美国人或中国人在某种具体条件下倾向于某种特定行为的现象，这在很大程度上类似于联邦交通安全委员会在假期周末前所作的交通事故伤亡人数预测。这样的预测不能说出具体受害者是谁，但它在总体数字上往往相当准确。

概率性是我们对美国人和中国人的行为方式的所有分析的基础。使用概率使我们能够保险地预言，一个总在公共场合责备妻子的美国丈夫很快就会遇到家庭麻烦；这同一个在拜会上司时总忘记带点礼物的中国官员很快就会发现自己的饭碗保不住是一样的。这里的两个人都采取了一种本民族文化所不赞赏的行为。反过来，这正清楚地说明，妻子希望建立被丈夫爱慕的公共形象的愿望，促进了美国夫妇情感外露的特点；而当某个官员给上司送礼就会得到好处时，便强化了政府腐化的传统方式。这两类个体

的期望侧重于他们各自代表的社会所接受的文化形态。

这样看起来好象是循环论证，导致得出鸡与蛋这样的悖论。但是鸡与蛋的问题只是在我们试图确定谁先谁后时才会使我们为难。假如我们首先假定鸡与蛋孰前孰后，则任何一种事物都会成为另一种事物良好的度量。假定鸡在先，我们就会知道她会下出什么样的蛋；假定蛋在先，我们便可确定孵出什么样的小鸡。

我们在第一部分已经看到中国人和美国人的生活方式如此迥异，我们还考察了在学校、家庭中这些方式存在的直接原因和两个民族中某些广泛存在的但尚未制度化的行为方式。在后面的八章中，我们将讨论中美两国普通人而不只是那些最有权力的或少数具有创造性的个体的行为特征，是如何与两国文化形态的各个方面相融合的。这里，我们要分析如下两个相互联系的方面：婚姻、政府、教会和经济制度中现有的思想体系如何促成个体特殊的态度、抱负和行为；这些思想体系与制度反过来又是如何通过个体的努力得到修正的。

第五章　婚姻与阶层

几年前我曾经看过一部影片，片中的一对青年夫妇发生了争吵，妻子提着衣箱怒冲冲地跑出公寓。这时，镜头中出现了住在楼下的婆婆，她过来安慰儿子："你不会孤独的，孩子，有我在这儿呢。"看到这里，观众席中爆发出一阵哄笑。片中的情节与这句道白，使观众们毫不怀疑：正是这位老妇人导致了这对夫妇的不和。作母亲的干了一件蠢事，她根本没有意识到应当回避他们的争吵，尤其当矛盾已公开化的时候。

中国观众却很少会因此发笑，他们往往会把责任归咎于那个妻子。依照传统，一个男人与其父母的关系要超越其婚姻关系，贤慧的妻子是不会因为这两种责任之间的矛盾而背弃她的丈夫的。由此看来，这位安慰儿子的母亲并没有什么不宜之举。

在中国，儿媳妇先由公婆相中，然后便成为丈夫家中的新成员，这样的家庭是建立在丈夫与公婆之间和睦团结的基础之上的。而一个典型的美国妻子，则不会认为自己处于这种附属地位，她不但要求拥有丈夫家的大部分收入，而且还要求占有丈夫除工作之外的时间，要求丈夫的关怀。只有在特殊情况下，公婆才会予以帮助，但他们之间的关系是友谊而非亲属。

中国人的婚姻适应关系不完全是夫妇两人的事情，而是在很大程度上与父母有关。事实上，有些父母不但涉足小夫妻之间的纠纷，甚至还公开迫使双方决裂。大多数中国人的妻子都并无恶

意地认为，在任何家庭纠纷中，公婆总是偏向自己的儿子。如果妻子要进行自卫或是确实感到委屈时，她们通常到娘家请来自己的父母，于是，夫妻双方的生活琐事之争就可能导致亲家之间大动干戈。这类情况并非鲜见。这种情形下，丈夫和妻子总是站在各自一方，彼此分立。

在美国，父母是不敢对子女的事如此横加干涉的，即使已深感孩子的婚姻危机迫在眉睫，他们也只能暗中使劲。实际上，大多数家庭问题顾问就坚决地劝告父母们不要干预子女们的事情，无论他们是否遇到困难。

一位婚姻问题顾问在一份大型报刊上就提出过这样的问题："如何应付爱管闲事的姻亲？"他接着写道：

"关于姻亲干涉的问题，其答案在于夫妻本身。假如他们表现出自己不容别人干涉的态度，那么他们也就会避免麻烦了，但是他们必须组成统一的联合阵线！

"丈夫必须首先和自己的妻子站在一边，妻子亦然。如若一方因为姻亲干涉而感到不悦时，他（她）首先应将想法告诉自己的伴侣而不是双亲。"

在美国，任何地方的人都容易接受这一忠告。

上述差别说明了某些根本性问题。对于中国人来说，男性与其双亲之间的关系是持久的，长期的，这一关系的核心性和重要性可使其它一切私人关系都相形见绌，处于次要地位。美国人之间的相互关系则取决于个人，他们注重婚姻生活的幸福而中国人则相对漠视，这于是构成了两个民族之间的另一差别。

美国人的婚姻观有三个组成部分：爱情、同处和同生。爱情是指特定男女之间的相互迷恋与吸引，是具有排他性的；同处则是配偶双方几乎形影不离；同生意味着丈夫和妻子有着共同的兴趣和活动，相互理解，彼此信任。

中国人的婚姻观则大大不同，它把异性之间的吸引力仅仅视为婚后对性欲的满足；它承认同处的必要，但并不反对夫妻的长久离别；它明确否认同生的需要，妻子只需守在家中，丈夫外出工作。

不同的行为方式都与这些模式有关。以前我们曾看到，受过现代教育的中国人，异性之间所表现出的行为与美国人的罗曼蒂克大不相同，但是，已婚的中国夫妇也羞于在众目睽睽之下表现出亲密。在美国，妻子总是设法伴随丈夫身边，甚至于在战争期间漂洋过海。而当丈夫外出经商或工作时，中国妻子通常留在家中。有的美国妇女致力于丈夫的事业或是两人并驾齐驱，她们与丈夫的同事们谈论音乐、宗教和国际关系，知道他们每人的名字。大多数中国妇女则对于政治、事业一无所知，也极少过问。她们很少与丈夫的朋友会面，对他们所知甚少。有的已婚男子出入烟花巷寻欢作乐和在家中一般习以为常。1929年，我曾在中国北方的一家饭店里参加了一个半现代式的婚礼宴会。婚宴上，新郎、新娘请来丈夫以前相识的妓女来为客人斟酒献歌。有的客人觉得新郎做得太过份了，现代大学生可能会以为庸俗不堪。但不会有人认为他发疯；而新娘则根本无动于衷。

1949年以前的几十年中，受过高等教育的已婚中国男性倾向于鄙视卖淫。但直至今天，卖淫在台湾仍是合法的，出入妓院不会被认为是通奸。但在这里我并不想讨论中国人还是美国人的生活更放荡，从电话应召女郎的社交生活，从某些议员、立法者、政客和工会头面人物的私生活来判断，美国的男性在这方面比起中国人来并不逊色。但相比之下有这样一点差别，即大多数的美国人——包括男性与女性——都认为卖淫是不道德的；而解放前的大陆和今天台湾的大多数中国人则视其为自然规律的一部分，或者至多不过是这一规律的不可避免的欠缺。

由于既定的生活方式，这些对比就变得既合乎逻辑，又注定如此了。在美国人的方式中，婚姻会改变个人的全部社会环境；以中国人的方式来讲，婚姻几乎不会提高男性的社会地位，但它却可以完全改变女性的社会生活环境。在新娘不得不去适应新生活的时候，丈夫的主要责任和义务却依然如故。

从这一点来说，我们便能理解下面这段文字的意义了，这是一篇登在一家台湾报纸上的专栏系列文章之一。各篇文章出自不同作者之手，说明一个个人喜爱的格言警句。这位作者的格言是："丑妻近地家中宝。"

我年轻时相貌平平，但也不算难看。遗憾的是，却由父母作主娶了一个非常丑陋的妻子，一些亲戚和朋友对我表示同情。

她的相貌令我生厌，洞房之夜我就想离家出走。祖父看到我精神紧张，就把我叫到他身边，直截了当地问我："丑妻近地乃家中宝，你知道吗？"

我回答说不知道。

祖父告诉我，一个妻子最有价值的东西是良好的品德，而不是她的美貌。美貌可能会引来色鬼，但品德会使她孝敬公婆，忠于丈夫，也为自己的孩子作出样子。同样道理，离家附近的田地便于耕作，易于照料看守。这两样财富将会永远保佑你的福气。

在这之后的几年中，我外出旅行，难得有机会同妻子在一起。然而她尽心尽意地服侍我的双亲，抚育孩子，任劳任怨。

我们移居台湾后，妻子种菜、养猪，给人家作衣服，以贴补我微薄的收入。我为此感到非常幸福和满足。

昨天我的长子告诉我说："爸爸，你还记得同我一道参加集体婚礼的那位王先生吗？他妻子和另一个男人私奔了。"

我不由得回忆起在那个婚礼上人们对这位新娘的赞美和注目，她可是非常漂亮的呀！

每每忆起此事，都会使我想起祖父的教诲：丑妻近地中家宝。（《中央日报》，1967年9月7日）

美国读者可能会想到几年前流行于美国的一首拉丁美洲歌曲，歌词的开头是："若要余生畅人意，莫娶美妇为君妻……。"最近(1979年)，一位男子写信给专栏主持人艾比，问她，一位姑娘在他求婚之后要他填写一份问卷，那么这姑娘是否会成为一位贤妻呢？他说，那份问卷"看起来如同一份要求进入联邦调查局的求职申请"，其中有下面这样的问题："最近十年你曾到过何地？你是否曾被解雇？若是，请说明原因……你患过传染病吗？你是否有过警方记录？写出三条品行证明。"但是，很难找到哪位美国男性敢于写出象上面描述的那样一位中国式的妻子并引以为骄傲的。用婆媳关系评价妻子，将妻子等同于易于照管的田地，赞赏她能挣钱贴补家用——如此种种，对于大多数自我依赖，富于自尊的美国人来讲是难于接受的，他们不可能对妻子有何反应只字不提。

我们绝不能以为这两个民族婚姻模式的不同可以达到完全的一致。在美国你也许会看到因为孝顺父母而使自己婚姻美满，或是夫妇长期分离仍然保持婚姻幸福的事例。而且还可以发现，在美国人的婚姻关系中，金钱、名誉、权力、孤独，甚至于那种无所不在的而又朦胧不清的"和谐共存"，都是起决定作用的因素，而不是真正的浪漫故事才导致婚姻。

系统的研究调查所得到的结果证明，随着年龄的增加，美国人的夫妻联系渐渐退居到第二位，与之相比更为重要的是孩子以及孩子之间的和睦关系。然而，看来父母对子女的钟爱随着前者年龄的增加并未得到报答。养老院中住着许许多多上了年纪的父母，他们终日盼望着孩子们那永远也不会打来的电话、一张卡片，或是等待他们圣诞节的看望。由于个人中心的生活方式，凡事自我第一当然是无可避免的。这种自我中心通常发展到包括配偶和子女在内，将他们视为个人的私有财产。自我依赖的男性会把子女当作自己奋斗的成果或成功的标志；另一方面，那些在孩子的婴儿期和童年期就保护、教养和驾驭这种自我的父母往往会使子女在成年后独立生活时感到自己幼稚和无助。

因此，不是所有美国人都表现出一种浪漫的方式，而是经常不同于一般模式。例如，前面提到的那位要求求婚者回答问卷的姑娘，她的问卷中不涉及男友与其父母的关系问题，艾比也对此只字不提；然而，艾比并不认为姑娘的调查就是结婚的前奏："她可能会成为一位好妻子，可我想她作个缓刑犯监督官会更称职。"美国人若是同父母关系密切，那么就难能与配偶和平共处（心理分析学家称之为不幸的婚姻冒险）。夫妻分居一般会成为朋友和熟人们议论的话题（"他们什么时候分手？"）。我猜想，那些通过独身者俱乐部而结合的夫妇全对他们的相识方式缄口不言的，当然他们也根本不会为此感到骄傲。

与此相似，我们也会在中国人中发现不同于一般模式的婚姻。例如，曾有一位著名诗人不得不同自己爱慕的妻子离婚，原因是她不得婆婆的欢心。几年之后两人各自成了家，当诗人在一次集市上偶遇前妻时，他感到自己仍然爱着她。碍于习俗，俩人无法谈话，诗人回到家中作诗一首来表达自己对爱情的渴望，正是这首诗使诗人由此扬名。

流传于中国民间的著名叙事诗《孔雀东南飞》就描写了这样一个故事：古代长安（公元前196年—公元220年），有个男子离家在外做官，他的妻子却被婆婆赶出了家门，年轻的妻子投水自尽了。丈夫闻知后，就在庭院的一棵树上自缢身亡，宁死不娶母亲又给他相中的新娘子。

按照中国传统，这个丈夫当然是个不孝之子，他的行为表现出一种强烈的个性。但我以为，此诗即为"无名氏"所作，说明了作者或是作者的后代对于公开表现这种具有反传统色彩的行为并非毫无顾虑。

纵览中国地方史料的记载，会发现多多少少以掩饰的手法对这种自我牺牲者表现出的同情。有这样一个记载：一位男子被迫休妻，因为后者冒犯了守寡的婆婆。可是十一年之后，当老寡妇去世后，这男子重又娶了原来的妻子。这十一年来，女人独身一人，她把自己纺线织布积攒下的钱用来安葬死去的老人。还有一个男人丧妻后终生未续，最后终于科举中第。

在中国，家庭经济状况也会影响婚姻行为。中国人总被说成过着大家庭生活，实际上一个中国家庭的平均人口只有5个人多一点，但在1949年以前的中国大陆和现在的台湾，和在其它国家一样，也存在着富裕的大家庭，过着上层社会的生活。美国的上层社会家族的标志是：加入某个俱乐部，拥有乡间别墅，卡迪拉克轿车，给妻子购买皮货和珠宝，子女就读名牌大学，等等。几个世纪以来，对中国来说，具有类似地位的特征还包括大家庭生活，不仅是嫡亲的两代或三代同堂，而且还有很多旁系亲属。在皇帝时代，这样的家族常会得到御赐金匾，就象美国人得到的战争勋章一样。传统的御匾通常是一块5英尺长，2英寸多厚，3英尺高的木匾，漆成黑色，雕刻着描金题字。

为获得这种殊荣，完美的婚姻模式就必须严格地依附于父子

关系，而不是夫妻关系。就这一点而言，富有的丈夫可以适应，因为他无论在社会还是在经济方面都不必依赖他的妻子，有仆人和情妇就可以满足他的全部需要。大家庭的团结和睦则以所有成员特别是妻子牺牲个人意志和愿望为保证。

相对贫穷的家庭无力扩大其规模，这并不是他们不愿去做，而是贫困迫使他们必须以一种不同的方式生活。在这样的家庭中，丈夫不但在个人事务方面依靠妻子，而且还要靠她为整个家庭获得经济和社会利益出主意想办法。这样的条件下，夫妻关系就要超越父子关系，一旦丈夫站在妻子一边而与父母关系紧张时，大家庭便面临破裂的危险。

大约自20世纪以来，传统的中国婚姻模式已有了明显的变化，这些变化大多数产生于受过西方高等教育的人士中，现在更加注重爱情，婚后与父母分开生活。这种情况已使许多人瞩目正在变化中的中国家庭，或预言今后西方化的更加卓著的发展。

这些学者们只是将预想的进化论思想在有限的西方经验的基础之上具体化了。然而，西方以外的事实告诉我们事情并非如此。譬如，在我对贫富家庭的人口规模所作的初次视察之后大约25年，迈伦·科恩从台湾得到的材料无意中证实了我的结论。他说，“到1965年为止，兰宜的大多数人口实际上都是大家族的成员。原因归结起来就是：技术现代化给予了习惯势力更多的发展机会。”从1975年到1976年，我在香港新闻界也发现了同样的情况，那里发达的经济和工业实际上提高了人们几代同堂的机会，从而取代了家庭内部的不和谐状况。

自然，随着时代发展，任何文化都会或快或慢地产生变迁，但是我不知道哪种文化能够在一百年甚至更短的时间里改变它经由许多世纪确立起的发展方向。胡宗南将军的婚事就是一个最有说服力的证明，它曾刊载于1968年台湾一家报纸。这位国民党中

著名的新派将领在蒋介石反共运动中成绩卓著，参加过对长征共军的围剿，埃德加·斯诺对此曾有描述。这篇写于他去世后的纪念文章以“十年相思，三月为妻”为题，记叙如下：

“25年前，胡宗南将军经同僚介绍与他的妻子相识，并决定于这一年冬天举行婚礼。但这时，日军发动了对中国领土的大规模进攻，将军不得不决定，打退敌人之后再考虑个人的事。不想这一下竟拖延了十年。在此期间，许多他的朋友和爱慕者都表示对将军的关心，他们试图帮他另择新人，却都遭到断然拒绝。当时许多已婚高级将领都有情妇，这使有些人甚至怀疑将军在性能力方面是否有问题。但他不改初衷。1945年日本投降之后，他再度推迟婚期，为的是将一次大战役的胜利作为结婚礼物赠送给新娘。这次战役即1947年2月，胡带领国民党军队占领当时共产党中央所在地延安。一个月之后，1947年3月19日，在作战总部西安，他与妻子叶女士完婚，两天之后叶返回南京。这对夫妻直到三年之后共产党占领大陆，将军率部撤到台湾时方得重逢。”

我们不可以为胡夫人是那种出自传统学校的文盲，因为据该文作者介绍，她是毕业于美国威斯康星大学的政治学博士；同样不可以为他们的婚姻并不持久，因为当将军去世后，这位年龄少于他岁许多的妻子带着幼小的孩子孀居6年之久以志哀思。

胡将军的婚期和礼物自然非同寻常，但他的婚姻态度在当时已受到西方文化影响的中国并不典型。例如在钱常嘉（译音）的自传附录中就表现了不同的个人经历然而却是同样的中国特点。附录以“结婚四十周年之反思”为题以赞美爱妻。文中谈及下面若干内容。

作者于三十五、六岁成婚，妻子婚前在家人或好友陪伴下参加过一些社交活动。订婚仪式及婚礼都按传统形式。婚后不久，新婚夫妇乘从上海到天津的轮船去北京，因为丈夫在北京一所大

学任教。为了省钱，他们途中未订单间，而是分别 住 在 男 女船舱。婚后四十年中，妻子孝敬婆婆（丈夫的养母）任劳任怨，抚养孩子，为夫家传宗接代，为小姑子操办婚事。在丈夫外出工作（包括两年赴美）时看守家中，从不过问丈夫的公事。

中国式的婚姻适应关系以相互依赖的思想为动机，受到许多责任和义务的影响，这些责任和义务互为支持而不是彼此取代，并受到一定法则的限制。因此，亲子关系与夫妻关系并没有直接矛盾。即使在现在的台湾，一位男子在未婚妻死后认其父母为干爹娘的事也不罕见。然而在美国，自我依赖的观点必然要求婚姻关系通过个体彼此间的吸引与感情来达到适应，反过来，又需要不断努力去维持这种吸引力与感情，而不是分享它们。婚姻必然意味着配偶对父母的完全取代，一般来说这会使父母不快，但他们会对此隐而不露。于是，大多数中国夫妇认为理所当然的事情却会使美国夫妇忧心忡忡，他们担心会淡漠父母的爱甚至失去它们。在这个问题上，美国的许多家庭问题顾问爱莫能助。首先，他们坚持夫妻双方必须彼此忠诚；另一方面，理想的婚姻是双方始终充满柔情蜜意。因此人们不难理解，为什么一时疏忽了结婚周年纪念或是早晨的问候亲吻，一对美国夫妇便可能争吵不休，这种看来既庄重又诙谐的生活情景在感情不和的一对看来，便是某种信号——他们之间产生了危机。

两个民族在婚姻关系上的差异在下面这段故事中突出地体现出来。一位中国妇女和一位美国妇女同住一间产科病房，前者顺利分娩而后者却不得不做了剖腹产术。中国产妇直至出院那天才见到丈夫，也没有特意去打扮；那位美国妇女则不然，每当丈夫到来之前，她都要下床来，在浴室和梳妆台之间来来回回忙个不停换衣，搽粉，梳妆，嘴里还不住地说："我可不能让他见到我这副样子！"有几次，就在她刚刚匆忙打扮完毕爬上床的时候，

丈夫敲响了房门。她松了一口气，笑着对她的中国同伴说："正是时候！"

那位中国妇女告诉我："她确实把丈夫的到来当成了御驾亲临，看来她把他当成了外人。刚作过手术几天就这么劳神，真是太愚蠢了！"她自然会这么说的，因为在中国人来看，丈夫妻子都是"一家人"。

这种差异之后果影响深远。尽管中国人负有多重的责任与义务，他们的婚姻却是相对持久的。但美国人尽管他们的家庭环境很单纯，但仍然形成了一种日趋不稳的婚姻模式。首先，如果自我独立的方式导致竞争，甚至导致配偶之间的竞争的话，这一婚姻关系将不会稳固；其次，如果自我独立的方式使得两人在关系紧张时以个人利益为先，那样的婚姻关系同样不会稳固。

1949年以来，关于中国婚姻与家庭的变化程度有大量报道，然而观察者们只注意了人际关系的表面现象，忽视了实质的根本的方面。在第三章中我们已经了解到自中国共产党领导以来中国的罗曼蒂克方式变化如何之微，以及这种变化的产生与传统方式的联系。我并不是要给读者以这样的印象，以为一个民族的婚姻方式会永远不变。即使在台湾，变化也时常可见。比如，在1968年屏东地区的一份离婚申请即以政治为主要理由。一对夫妇由于双方在地方选举中反对对方支持的候选人而不能共同生活下去。一些当地人认为这样做不成体统，他们认为，政治上的分歧不应影响到地方发展的利益与婚姻和睦。

但我却认为，尽管中国的政治经济制度和领导者发生了变化，但国内的中国人可能比旅居海外的华人，特别是作为美国少数民族的华人的变化要缓慢得多。美国华人离婚或分居的例子已不罕见。

童年时代我是在中国度过的，我的一个女儿在美国长大，两

者的思想观点值得作一比较。童年时，对我或是我的任何一个小伙伴来说，从来不会有父母离异的事情发生，除非他们中有一个死去了。父母的关系就象不可变更的自然规律的一部分。我的大女儿生于纽约，长在艾温斯顿，她却有着完全不同的思想。五岁那年，有一天为了一件事她对我很生气，就对她母亲说："妈妈，我们俩人在一起生活会很幸福。"她母亲说没有父亲她们不可能生活得幸福，女儿竟丝毫不为所动，她回答："你可以再和别人结婚，我就会有一个新爸爸！"

这并不是说所有的美国孩子都会关注父母婚姻关系的不稳定性，但无可否认，在美国的社会环境下，父母以及婚姻关系都是个人的适应和选择问题，孩子们往往也和成人一样考虑分居和离异的事情，就象解决一件家务事一样。在中国文化环境中，家庭关系理所当然地居于优势，很少有人意识到分居与离异问题。

美国人口调查局1979年出版的《离婚、儿童监护与抚养》所作的最新统计表明，美国人的婚姻与家庭状况确实已发生了很大改变，离婚率从1940年的2‰上升到1978年的5.1‰，增加了一倍以上。同时，1956年有361000离婚家庭儿童，到1976年，这一数字已增加到1100000。1960年到1978年，单亲家庭的数目猛增。1960年，在有孩子的家庭中有8.5%是只有父亲或母亲的家庭（其中7.4%是母亲，1.1%是父亲），但18年之后的1978年，这一数字提高到19%（17%只有母亲，2%只有父亲），尽管实际上，与父母双方或一方生活的儿童总数从1960年到1978年下降了200万（从6200万到6000万）。

另外，有相当一部分美国人未婚同居（1979年的保守估计为100万），一对未婚同居者甚至就此问题著书，并在电视节目中讨论，主题为：我们正在努力摆脱正统观念。

上述情况以及其它事实（诸如基督教鼓吹的同性婚姻，其人

数不多但值得引起注意；普遍存在的性解放热潮等）已促使一部分律师、社会学家和未来主义者提出新的婚姻形式。康耐尔大学法律学院的朱迪恩·荣格就说，“如此众多的人的生活方式与法律相悖，是改革的时候了。”

荣格提出了法律应承认的三种婚姻。一是试婚，适于所有26岁以上的成人，无需经过许可，也不负任何经济和法律责任；二是自婚，对象是22岁以上，有自立能力的、只愿个人履行婚约和相互自我表达的成人；三是童婚。第二种婚姻在建立或解除时要有简单的登记手续，但即使是第三种婚姻，在结束后配偶任何一方都不必负担赡养费。

这些是不是新建议呢？既是，又不是。是，在于它们主张的同居方式都不是现行法律所提倡的；不是，则因为它们并不比现有的自我中心的美国人的生活方式更加极端。美国婚姻与家庭治疗协会委员，被称作这一讨论的“保护石”的南加州大学教授托马斯·E·拉斯维尔，贴切地指出了这一与婚姻相联系的方式的哲理：“人们共同生活是由于他们想要这样，主要因为他们有情感的连结而不是出于经济的或社会的需要，这便是对婚姻的冲击。”

这两种体系各有利弊。中国模式显然约束了人的行动自由，而美国模式中，这种自由却使得相互适应变得困难得多，也复杂得多。在具有一定的易为接受的法则的地方，人们就比较容易找到自己在生活中的位置；但当家庭权利主要掌握在某个人手中时，双方便会彼此防范，相互间的调节就将伴随无止境的无常变化。美国夫妇那种如醉如迷的甜蜜在中国人中很少见；但是，美国夫妇间由于爱情的失望而产生的深深的仇恨和痛苦，也同样难得见于中国夫妇之间。

阶　层

在详细讨论之前，我们首先扼要说明迄今所发现的基本的必然趋势，因为这些趋势对于理解两个民族关于阶层差别的概念的不同态度是非常重要的。从前面我们已经知道，中国人往往保持亲子联系以作为其生活方式的基础，生活中随之而来的其它责任和义务都必须与此共存。美国人往往从一种社会环境进入另一种环境，不同的关系无休止地彼此取代，至少存在着这种取代的潜在可能。中国人是情境中心式的，原始的人类联系就可使他找到足够的保证，使他放松甚至完全放弃竞争，因为他已被这种人类关系网所包围，失去任何一个人都不会瓦解他的全部世界。美国人则是自我中心式，他不可能对此置若罔闻，而是必须牢牢地抓住它们（这种模式有时被形容为"依恋"），或是不断活动以寻求更满意的新同盟。于是，当大多数中国人踌躇满志地享受时，美国人却不得不无休止地寻求更多的报偿与快乐。这些都是我们在考察两个民族对社会阶层的不同态度时所应牢记的事实。

中国和美国社会的等级结构有下述不同方面。第一，阶层的相对大小不同。据大多数人的观点，至少有五分之四的美国人属于"中产阶层"或者更高的阶层；但在现在的大陆和台湾，至少有一半以上的中国人仍处于"贫困"阶层。

另一差别是对各阶层成员的划分标准。在美国，财产似乎是确定一个人阶层地位的最重要的标志。根据理查德·森特尔斯的研究，这一因素在上层社会尤为实际。劳埃德·沃纳的研究明确指出，在所有形式的财产中，遗产级别最高。更多的综合研究表明，收入的多少和消费方式一般来说是美国社会中各个阶层划分的重要标准。

在中国，财产也很重要，但无论一个人的财富是来自继承的遗产还是个人的收入所得，财产本身都不能使一个人跻身于最高阶层。直到近代，最高阶层的最重要标准仍是学问多寡，主要是精通儒家思想，这样才能官运亨通，享受富贵荣华。

直到近代中国，文官政治仍是支撑中国社会的规范。纵观近两千年，不仅富人们花钱买官做，或是送子入学堂，通过科举考试，以此作为提高社会地位的一种手段；就是有钱有势，地位高于官僚一等的贵族和那些偶可攫取王权的武将，也同样受此影响。

任何朝代都是只有皇亲国戚才能成为贵族。中国朝代的开国君主中有文盲，如明太祖；还有来自外域的少数民族，象元朝（蒙古族）和清朝（满族）的皇帝。他们无一例外地信奉“学而优则仕”的信条，并以此训诫皇子，就连文盲出身的皇帝通常也崇尚此风，力图以此提高自己。结果使得大多数中国统治者都精通古籍经典并引以为豪。满清乾隆皇帝不但精于诗词书法，而且还亲自主持了对中国古代书籍的编辑和整理，完成了三万六千多卷典籍的收集工作。如此历史事实说明，统治者们所渴望的是一种等级，在这一等级之上，他们可以巩固其统治，保障其地位的优越性。

对统帅军队的武将来说同样如此。普通士兵被视为贱民，象土匪一样受到歧视，终日提心吊胆，即使武将也无法与同一级别的文官平起平坐。军中的文人通览名著、吟诗赋词、对句作联、精通书法，被称作“军师”，他们在社会体制中的级别高于那些通武略而乏文韬的同僚们。在战乱年代，学问的社会意义可能会被军事力量的意义暂时掩盖，特别当改朝换代之时常有发生，1911年清朝灭亡之后的四十年间，这一情形也很普遍。但从总体而言，学问的优越地位从未受到过挑战。

我们同时也应注意到，用金钱买来官位或封号的人常被由科举考试而功成名就的人士所鄙视和嘲笑。因此，虽然多少个世纪以来，中国人在谈到社会阶层时，总是按照学者、地主、手工业者、工人、商人的顺序来作区分，但是，真正重要的阶层区别永远是在博古通今的文人学者与社会其他成员之间。

在美国则无相应的差别，依靠工厂薪水生活的工人，其地位低于学位获得者。真正的情况是，在社会名流和一些稍低层次的社会群体中，年轻时接受高等教育已成为必不可少的经历之一。对职业声望所做的民意测验的结果表明，教授始终在第三位。而中国几百年来，状元绝对拥有最为显赫的地位，这样的地位对美国人来说，任何人都有可能得到，虽然自新政以来，学术成就变得更为重要，但就取得国家和地方的行政职位而言，它还是一个较不显要的资格条件。

而且，即使从国家角度来讲，美国的知识分子也从未享有过中国知识分子几百年来所享有的那种安全感或稳定性。美国知识分子在国家管理中的重要性，依赖于执政首脑的纲领，而不是一成不变的。罗斯福比较重视知识分子，杜鲁门次之，艾森豪威尔就很差了；到了肯尼迪，知识分子再度受青睐，但约翰逊和尼克松时代又转入低潮。卡特执政期间，对才智、个人友谊、政治则一视同仁。

知识分子与企业团体的关系总是处于一种矛盾状态之中。遇到某种技术或学术问题时，企业人士会寻求知识分子的帮助。曾有一度看重学位之风，特别是获得企业管理硕士学位（MBA）的人大受重用，可担任总经理；但是企业中处理灵活机动事务的部门却对这些不通实际的知识分子不屑一顾。

在中国，有了学问可以升官，做官又能带来富贵荣华；美国却恰恰相反：财富及消费方式支配着名誉和官运，学术水平只是

附加条件而已。

这种种差异尽管听起来满有意思，但都不是本质的东西，最根本的差别是两个民族对于阶层观念的态度。对于情境中心的中国人，阶层是个群体的问题，一个人的等级不仅属于他自己，他的家庭，而且荫及他的家族、远亲，有时甚至是他所在的整个地区。由于这一等级地位有所保障，他就可以无忧无虑地向上爬，也可以身入下层而不必担心会玷污名声。

对个人中心的美国人，阶层归因于个人。一个人的阶层只属于他自己，甚至于妻子的相貌、孩子的成就，都是他个人荣誉的标志，他也许会帮助亲戚朋友，但决不是作心理上的付出。他需努力奋斗以进入高一级的公司，同样，他也决意回避那些比他地位更低的人，免得被他们拉下来。

中国文人官僚的优越性与社会其他成员的差别是界限分明、毫不含糊的，不同阶层有严格而又明显的外在标志。地位低下的普通百姓对当权者唯命是从，官位小的，就得对上级奉承拍马。

尽管两个主要社会阶层存在着如此显著的差异，但两者之间的差别并非绝对不变，也不会存在人们所预想的各种阻力。最明显的即中国人对地位改变的态度，他们用两个词来形容，一个是“暴发户”，另一个是“新贵”。前者是一种自身说明，后者则用来形容那些新近官场发迹之人。第一种人有时会被人歧视嘲笑，后一种人则立刻会被社会所接受。在帝制时代，包括皇帝在内的拥有土地的名门贵族，大多愿把女儿许配给出身贫寒的科举状元。

阶层区分在美国远非如此明确。事实上，作为一种可能性，大商人、医生和富裕的律师都可能属于上层或中上层社会，而工厂的工人特别是看门人则属于下层。然而，在大多数美国人中，存在着将自己归于“中产阶层”的趋势，不仅如此，各阶层之间也

有着很大的重迭。与中国甚至于欧洲相反，美国人强调平等，使不同阶层之间彼此的外在态度趋于缓和而不是产生冲突。

强调平等使人们对阶层的态度复杂化。一方面，人们普遍认为只要付出足够的努力，任何人都可达到他理想的地位，电影、杂志（如《读者文摘》）中描述个人成功的故事俯拾皆是；另一方面，从事习惯上认为的低级职业的人常常用提高社会地位的策略来壮大自己，这种例子也不少见。例如，看门人自称为环境卫生工程师；我认识的一位农场主称自己为农业专家。一位在干洗店工作的妇女最近写信给安·兰德斯，说有个顾客竟对她说："你看起来非常聪明，怎么干这种低等工作？"这位妇女十分气愤，她抱怨道，"有多少人认识到干洗工都是些专家呢？"中国顾客是不会向她提这种问题的，一个中国干洗商也不会对这类问题大动肝火，因为阶层的差别显而易见。

尽管主张人人平等，但在今日的美国，要求社会变革的呼声比起中国要狂热得多。有两个原因，其一，美国比起世界上几乎任何国家在经济方面明显地具有更多的便利。但是，新近出版的根据卡耐基儿童委员会所做的一项七年研究的文章已指出："虽然一百多年来我们不断地致力于消灭危害着千百万儿童的不平等现象，但我们的努力毫无成效。"研究的最后结论是：除去种族歧视的影响之外，由于各种原因，出身富裕家庭的孩子注定仍会富裕，而出身贫困的儿童仍注定要贫困。

社会变革呼声甚高的第二个原因是，处境更优越者很可能反对下层人士提高自己地位的努力，前者会排斥后者（那些野心家）进入富人的住宅区，俱乐部，甚至教堂，或者在他们得以进入之后予以冷落。

这一来自下层社会的对于占有的抵抗，就任何方面来说，是与处于次级阶层的人士向上爬的强烈愿望相一致的。下面是劳埃

德·沃纳及同事对两个试图提高社会地位的青年的描述：

"弗雷德只是一名四级技工，每日冲一只表，按周取薪。他们来到琼斯威尔，南希驱车跑遍全城打听哪儿有好房子住。她有几位境遇较好的朋友写条子给他们在琼斯威尔的朋友们，希望能热情款待弗雷德和南希。南希认为，'只要你真想干出什么来的话，你总可以成功的。我就是这样找到了房子，结识了朋友。'不管怎么说，只有一份微薄工资和一个技工证明的弗雷德·布朗夫妇住进了一幢很不错的房子。他们有社会资历，风华正茂，有富裕的朋友，所有这些都使他们有可能步入有较好职业和收入的阶层，这些机会比他们步入中上层社会更好。这正是他们所期望的，而且是迫切期望的。"

为什么中国的"弗雷德"和"南希"们不会遇到这么多的麻烦呢？理由很明显。他们可以在自己的亲族和公共关系中获得安全与满足，无需闯入到更富有但却陌生的人群中去；相反，一旦居住到陌生环境中，他们也无需担心被冷落。中国有一句流行的格言叫做"邻里和睦"，这句话就意味着对社会地位的忽视。

一如在婚姻情境中，中国人对阶层持宽容的而不是排他的态度，美国人恰恰相反。由于社会关系对中国人而言只是附加物，人们可共同享有，因而上流人士比起美国的同类人来较少地在情感上与其所处的高级地位认同，下层社会人物的崛起在这一阶层成员个人看来几乎没有什么威胁。另一方面，对低级团体中被剥夺优势地位并决心彻底独立的个性化的美国人，他们不得不以更大的热情来保卫其社会地位的特权，对来自上层社会的歧视的恐惧并不亚于担心下层向上的侵吞。

这些结论突出了中国和美国两个不同民族的特点：中国人公开承认阶层差别，在社会生活中直率地表明个人身份和地位，而不同阶层之间却较少表现出紧张状态，因为他们并无改变自己既

定地位的强烈要求，这一地位更多地依赖于亲族整体而不是个人；在美国，阶层差别很少明显表露在人的言谈举止之中，但阶层的鸿沟却造成强烈的情感，因为任一社会阶层都会受到来自其上层或下层社会的威胁。因此，中国社会中是开放的邻里关系，教育上不受约束的便利条件，欢迎任何人加入的俱乐部、协会组织或祠堂庙宇；与此形成对比的是美国社会中公开宣扬平等主义，邻里之间却互相排斥，学校、俱乐部，甚至教堂都为显贵独享。

一旦人们揭示出这些自相矛盾的事物背后所隐藏的真正原因，就会清楚美国社会中的种族歧视不过是美国人中普遍存在的排他倾向的一部分。由于这种倾向建立在对失去自己在大多数人中的位置的忧虑之上，因此如果不减除忧虑的根源，取消种族隔离的尝试就不会得到持久稳定的效果。

中国的共产主义运动如同俄国革命一样，以马克思关于工人阶级和资产阶级的阶级斗争理论为出发点。由于大工业在中国经济中仅占一小部分，革命领导人便将斗争重点转向农民和地主阶级之间，特别是雇农和不在地主之间的斗争。

五十年代的共产主义运动之后，所有力量都用来提高工农兵的地位、镇压官僚、富农和资产阶级。"四人帮"统治时期，"黑五类"子女不能进大学，根本无深造机会。剧场、博物馆、杂技表演厅到处都贴着一样的标语："为工农兵演出"。1978年"四人帮"垮台之后，大学校门才重新面向大众，根据能力择优录取。

这种基于中国人阶层态度的政策改变而造成的天翻地覆的变迁有什么弊端呢？情境中心的生活方式比阶级斗争更有利于适应环境。新政府领导之下，阶级的等级顺序有所改变，但阶级并没有消灭。同时，我们将把重点转移到两个社会中个别的杰出人物身上：什么使他们成为成功者或英雄？他何以标志其成功或英雄身份？此后他又如何同他的周围世界相联系？

第六章　成功与英雄

在美国具有排他性的邻里、学校、俱乐部、协会和教堂里，一直存在两种力量。一种力量是个人对失败的恐惧——即他的社会地位或实际成就可能落到与他的地位相同的人以及邻居和俱乐部伙伴的后面。由于人们确信落在他人之后会导致阶层地位的降低，因而很少有人能够承受得了。这就是第四章中所强调的一致性的根源。另外一种力量是来自团体内部的压力，促使每个人力图超过他的同事、邻人和俱乐部伙伴。由于与较高团体的联系是社会变动的一种途径，所以美国人不可避免的趋势是在已被限制的团体内部向上爬或产生新的名流。在极端情形中，这种排他性本身就化为某个人的“名望”，这种变化显然不可能是一种确确实实的东西，它只是通过个人非凡性的发展而不是真正去排斥他人所达到的一种可能性。这就是美国人看待成功的态度的本质所在。

中国人在某种意义上来说是堪与美国人相匹敌的，在两国人民中间都很流行“从卑微到富贵”的成功故事。这是许许多多中国小说、故事、戏剧、皮影戏和传说的主题。

中国的倒霉者开始出现时可能是孤儿、受继母虐待的孩子、由于战争与父母分离的少年、有贵族血统的贫困潦倒的学者，甚至乞丐。故事的结尾通常是　孤儿最终被某个富人家收养，恶毒的继母被丈夫抛弃，少年最后回到父母的怀抱，贫困潦倒的学

者成为科举考试的优胜者，而乞丐则由于某种幸运的机缘，与丞相家美丽的小姐结成姻婚。典型的美国倒霉者开始时总是一个贫困的移民、怀才不遇的年轻人、黑人、被误会的丈夫或妻子、贫民区的小孩、小屋里的住客等，这些人同样也有幸福的结局。

但当这些人都“重新得到”之后，中国人和美国人就饶有深意地具有不同的抱负了。总的来说，作为单一的个体，美国人希望在某个地方“发财”并在他所在之地得到某种声誉或是恶名。一个从俄亥俄州琼斯威尔开始生活的人，在他成功之后，很少可能再对琼斯威尔感兴趣；如果他回乡时，家乡可能给予他热烈的欢迎，如果有个琼斯威尔学院，他也可能在那里获得某个名誉学位。但他与自己的故乡之间将不会有什么进一步的联系。他愿意到大都市或海外度过有生之年，当退休时，佛罗里达或加里福尼亚可能会幸运地由于他的到来而增光添色，而轮不到他的家乡。

然而一千多年来中国人反复重申的谚语是：

富贵不归故乡，犹如衣绣夜行。

在中国说书人的故事中和舞台上有许多体现这个主题的节目，其中之一就是历史上有名的“朱买臣休妻”的故事。

朱买臣是个穷书生，和妻子维持着艰苦的生活。他只喜欢读经书，不会动手挣钱养家。他的妻子既不帮助也不理解他，老是抱怨他没本事，嘲笑他读书痴迷。一个寒冷的日子里，她由于没柴取暖而十分恼火，逼迫朱买臣上山去捡柴。山上大雪纷飞，狂风怒吼，山路很滑，朱跌倒又爬起，爬起又跌倒，费尽全力，才捡回一把树枝。妻子暴跳如雷，要马上和他脱离关系。后来她改嫁他人，而他仍继续读他的古书。

几年以后，朱买臣科举中第，考取了状元，做了大官。在随从的前呼后拥下，朱骑着一匹漂亮的白马衣锦还乡。他受到所有

达官贵人的迎候，沿途受到道旁拥挤人群的热烈欢迎。

突然，朱的前妻从人群中走了出来，跪在他的面前，请求带她回家。朱舀了一瓢水泼在她的面前，回答道："妇人，如果你能把水收回瓢中，我就带你回去。"这自然无法做到，她一头撞到墙上自杀了。朱买臣故事以朱归乡而告结束。谚语与故事都真实地表达了中国人的一个古老愿望："荣归故里"。

在这一点上，知名的中国人和美国人的名字与地名的联系是最有启发性的。在美国，习惯把体育名星叫做迪克·沙维蒂、奥兰奇、新泽西或红庄、惠顿、伊利诺等。如果某个人由于更大的成就而闻名，他的名字就可以用来命名繁华的大街、公园、故乡小镇，甚至其他任何一个地方。这样就有了所谓罗斯福大街、肯尼迪机场、杰克逊乡、格兰特公园和华盛顿市。

在中国，这一关系恰好相反，不是用名人的名字命名他的出生地，而是用他的出生地来代替他的名字。例如李鸿章，清朝时有名的外交家，被公众称作李合肥，因为安徽省合肥市是他的老家。明朝时的大丞相张居正，被称作张长林，长林是他在湖北省的老家的地名。1911年后成立的中华民国的第一任总统袁世凯，被称作袁香城，河南省香城是其出生地。如果将这套东西翻译成美国人的情形，威斯康星的弥尔沃奇也许在将来某个时候会被命名为"麦克阿瑟乡"，后者这个军事家则可能被称为"陆军上将弥尔沃奇·麦克阿瑟"；乔治亚州的普兰斯新被命名为州的卡特镇，前总统吉米·卡特则应叫做"普兰斯·卡特"。

在孙逸仙博士的事例中，西方的影响已经表现出来。他的正式姓名是孙中山，他的家乡广东省香山县后来被命名为中山县。在中国各地，还有各种各样以中山命名的道路、公园、甚至制服和五金用品。但是，西方的影响也只是表面的。孙博士的诞生地代替中国其它两千多个县成为国民党政府的国家圣地，并争得国

库的资助。县城得以重建，成为所谓“模范县”，并直接受中央政府而不是省政府的领导。

蒋介石倒没有以他的名字命名故里，但决不是没有花费大量钱财去改善他自家的房宅和当地的状况。当我1933年访问那里时，不禁深感敬畏，他不仅有那豪华的城里住宅，巨大的祖庙和漂亮的乡间别墅，还有那连接他的住宅和通向城里的碎石马路。他的私人住宅被竹林包围，而他的同乡却住在土屋里。这位总司令没有什么理由不这样做。他是当地一个混得不错的人，在中国人眼里，他的名声、权力和财富如果不用以显示其权威的话，则不会有什么意义。对于低微的百姓来说，他只不过是个曾在大街上玩耍的小男孩。这种现象不仅适用于大人物和知名人士，许多不甚重要的中国人也沉醉其中。中国各地，包括我曾经于1941年到1943年间进行过紧张的野外工作的中国西南地区的“西城”，我发现还有许多漂亮的住宅偶而才有人住，它们都属于“西城人”，这些人大多住在省城，并在那里从事商业或职业活动。他们在远离家乡的地方都干得不错，但是他们的成就，就象那位总司令一样，如果不让他们家乡的同胞们看见的话，就不会有什么意义。

我们再次看到，反映在生活中，中国人是注重周围环境的，而美国人则只注意自己个人的生活。中国人在成名和致富的时候，首先想到的是向周围的人炫耀，并和有关的人、父母、孩子、配偶、远亲、朋友、邻里或更广泛的同乡来分享他的成功。他的光荣就是他们的光荣，反过来，他也由于这种炫耀而更加满足。中国人对环境的注重主要表现为相互依赖，它贯穿在所有中国人的人际关系之中。

无论一个人多么伟大，也不会比他的故乡更高大。当他通过个人的能力获得名誉时，人们并不以为是他努力的结果，而将之归功于祖上的荫德和当地的好风水。一个成功者如不衣锦还乡，在

乡亲面前炫耀成就，就不仅是没有把他的成功转化为有意义的实体，而且是忘本，是在败坏自己成功的基础。

对于成功的美国人，他的自我感觉与周围的人完全无关，他肯定不会感到成功依赖于他出生的环境。雄心勃勃者的梦想是要使世界在他脚下，而不是在身边。他甚至把妻子和孩子都包括在他的崇拜者当中，他可能会送给他的妻子和孩子高级轿车，金灿灿的珠宝或漂亮的房子；但正如塞斯坦·维布伦许多年前指出的那样，所有这些都是他要显示他将给家庭带来利益的外在象征，所以说，它们是他个人人格的体现。他父母的家庭不是他成功的原因，因为他比父母更伟大，他是靠自己获得了成功。

这种对立方式也有助于我们理解为什么向名人表示崇拜的信件在美国如此重要，但在中国却是个陌生的现象。中国人不会从崇拜信件中获得满足，他的伟大的凯旋是与家人和同乡分享光彩。最特别的是，来自了解他童年的人的尊崇是他的伟大程度的最佳尺度。在美国，无论来自何地的崇拜信件都有价值，他的成功属于他自己，崇拜者越广泛，他的成就越动人。因而，依照美国人所定义的个人成功，他使自己到达了某个阶层。

美国人从一个环境走入另一个环境来继续他的生活历程。如我们所看到的，他由父母关系到婚姻关系，其开始和终结都有确定的意义。他以同样的方式从一个阶层进入或力求进入另一个阶层，这种运动的顶峰是依靠自己到达某个阶层。因而他的斗争是充满焦虑的，他的成功也是不稳定的。由于缺乏能够完全依赖的人，人们只好依靠象阶层或俱乐部成员这类标志或他的个人成就带给他安全感，而实际上这经常是短暂的。因为除了每代人中少数杰出人物外，总有顶峰为另外的人征服。

同时，中国人按照他的生活周期保持着相同的基本的人际关系。在成功的阶梯上他不断增加这种关系，而不是用一个取代另

一个。当他获得成功以后，他特地回到起步之地。因此，中国人决不会欣赏他的美国同行那种强烈的个人荣耀，但也不会由于摔跟头或彻底失败而深感痛苦和孤独。中国人在相互支持的情境中将保持他在基本团体中的地位，其结果是，社会阶层、俱乐部、协会和所有其它个人成就的标志对他来说都是次要的。由于在原始的人际关系中有他特定的位置，他很少有心理上的需要去寻求其它的地位象征。

英雄崇拜

所有社会都存在不平等。它可能起源于家族继承、种族或阶级差别，或来自其它形式的政治、经济或宗教差异。在中国人和美国人中，由于这种成功的概念，使得这种不平等变得越发明显和不可逆转。

但是，未达成功对于中国人是一回事，对美国人却意味着另一回事。中国人很可能认为失败是可以忍受的，不仅是因为他的安全植根于他与基本团体的联系中，也因为他所处的社会认为人的不平等是理所当然的。共产主义革命的基础是未来平等的理想，但从1949年以来，以前的富人与工人、贫农和军人的不平等已经非常明显。美国人倾向于愤恨失败，这不仅是因为他在他的基本关系中缺乏感情的寄托，也因为他所生活的社会宣扬人人平等的理想。

因此，中国人容易知足，即使他本人没有成功，没有达到他自己设想的最高目标。实际上，在过去，大多富裕的中国家庭中，父亲早早退休享受闲暇、家庭和学问之乐。其它中国人则将精神寄托在欣赏自然、书法、诗歌或园艺上。中国的男性不必通过不断的征服行动来防御个人失败。但不成功的、甚至是成功的

美国人必须找到某些心理防御，这样才能比较容易继续进行个人奋斗。英雄崇拜就是成功者和失败者的防御形式之一。事实上英雄对于美国人来说在心理上是必要的，对中国人则不尽然，因为英雄和他的大众之间的互动在这两个国家里有着广泛的差异。

美国的显贵或名流是人群中的一个个男人或女人，他或她必须维持与公众的经常接触，最好是亲自出现在人群中，其次是通过报纸、杂志和广播、电视不断曝光。舆论机构在幕后操纵着前台，并推出了英雄，但却并不把英雄看作是他自己，而看作是公众的希望。不论性别怎样，也不论奋斗的领域是什么，只要名流长相漂亮、修饰优雅、说话得体、风度翩翩，公众的支持就会增强。最重要的是他必须经常被人们看见和听到，被要求签名的人群所追寻，因为一个美国杰出人物的形象是建立在他与追随者的实际接触之上的。特别是一个政治家，如果他也能去看看棒球，吃吃热狗并且与每一个无名的祝愿者热情握手的话，他受欢迎的程度就肯定会增强。

与此相反，中国的显贵或名流则总是想办法维护他们与公众的差别。他们讲排场、建隐居所，作为等级象征的成排卫兵前呼后拥，通过这些方式来区别于普通百姓。他与人民的距离越远，英雄的威望就越高。

直到1911年，皇帝每年都要在北京举行从紫禁城到天坛的祭祀游行。这时，皇帝的轿子至少由32个轿夫抬着，无数高级官员和超码有半英里长的披戴盔甲的骑兵，扛着各色旗帜和其它道具的步兵队伍前呼后拥。这种仪式至少在豪华和色彩上可与英国君主出席议院会议的仪式相媲美；二者的区别是，在英格兰这是君主与其臣民重新熟识的机会，而中国皇帝则除了高级官员和皇家贵族外无人能见。在他的随从中不存在任何人向帝王的威仪致意的表示，在队伍之外也没有人这样做。事实上，从故宫到天坛的整

个行程中，一路寂静，沿途的商店和住家的窗户都被下令关闭了。

一些曾生活在慈禧太后时代的老北京人向我描述了太后和傀儡皇帝光绪每年从故宫去颐和园的情景。所经道路都要洒水、清扫，通常用黄沙覆盖。五队卫兵沿途巡逻，在帝王的行进中顺序相接。这几队卫兵分别叫做头组、二组，一直到五组。皇帝御前随从没有什么标志，只有马蹄敲击地面的响声，整个队伍尤如送葬般寂静。告诉我的这个人只是从紧闭的窗门缝隙隐约看到了事件的零碎片断。皇帝与人民的这种传统上的隔离也能解释古代朝廷的规则：皇帝从不轻意离开京城，除非有特别紧迫的原因，例如有外族人入侵。

这种差别是两种不同生活方式的基础所在。英雄崇拜可以定义成一个人由于某种原因而对杰出人物的一种敬畏、尊重、赞赏，寻求全部或部分地占有并试图与之认同的心理状态。但情境中心的中国人对于他们的英雄的态度主要是敬畏和尊重，其它因素只起很小的作用；个人中心的美国人则明显地赞赏英雄、渴望拥有或与崇拜的目标相认同。

中国人敬畏和尊重英雄的崇高地位，但很少有人抱着积极的态度希望有朝一日达到他的地位。美国人赞赏、寻求拥有或使自己与英雄一致，不仅是因为他们融合了平等的理想，而且因为他们具有更多渴望成功的感情需要。他们将自己的抱负投射到一个已经成功的个体身上。他们要求象他一样。尊崇英雄是因为他个人的贡献，而不仅仅因为他崇高的地位。

中国人的方式在当代变化甚小。蒋介石总司令和蒋夫人在多年的政治巅峰时期，经常亲自出现在某个组织和一般公众面前。他们的照片在中国的各个地方、现在仍在台湾处处可见。但是这些与旧方式的决裂仅仅是表面的，他们出席公众聚会一律都是要作“教导”的。不需质疑，不需讨论，人们表现出的都只是一种极端

的防御性。蒋的生日是全国的庆典，军、政、法界的全部高级官员、学校、各种各样的民间行会和协会都对此大肆吹捧。几年后，台湾庆祝总司令母亲的一百周年冥寿，这些团体不遗余力地颂扬。此外，他们还得到总司令撰写的关于母亲的传记和其它颂扬文章，这些都被收进一本烫金贴面的书里。1967年台湾的总统选举中，“反对党”如中国青年党、民社党和台独分子，甚至“决定”不提出与总统竞争的候选人，以免“侮辱”他。自从总司令1975年去世后，台湾每年都要举行声势浩大的游行活动纪念他的冥辰。蒋的儿子，台湾当今总统蒋经国在公众面前则随和得多，但中国统治者面对被统治者的那种传统气息却分毫不爽地保留了下来。

在这种环境里，中国的掌管者与被掌管者之间直接交流的缺乏是相当惊人的。美国人习惯给公职官员写信，任何人都能给国家最高首脑写信，而写信人也通常能得到答复。如果他给较低官员写信的话，一般能得到亲笔复信。我还没听说过哪位与国民党政府核心圈子里没有密切关系的中国人能得到蒋的随从部门的亲自答复，从蒋本人处得到的就更少了。普通人民，也就是那些没有关系的人，极少期望能与即使是低级的官员有书信联系。

在第三章中，我们提到了中美儿童演说能力的差别。引申开来就是，中国儿童和美国儿童的演说能力之间的差异与大多数中国公职人员缺乏言语表达能力而美国公职人员言语表达能力则较强这一情形极为相似。即使孙逸仙博士这位不屈不挠的为推翻满清王朝而斗争的顽强的革命家也不是一位能打动听众的演说家，但与他的一些有名的助手相比，他已经算是一个优秀的演讲者了。蒋的报告据说既无风格也无条理。事实上，许多中国人自己也同意这些报告刻板、吃力和沉闷。我想没有一个当代中国公职

人员的口才能与他的西方同行相比，更不用提演说才能非凡的罗斯福、丘吉尔和史蒂文森等人了。

与公众保持距离是中国显贵权力地位的一种象征，中国公职人员从未形成说服公众的传统和技巧，而且认为没有必要建立某种将伟人与公众相等同的公共形象。一个人可以对人民亲切、慈祥，对父母尽孝尽职，但大笑、拥挤或其它象普通人一样的行为则是不允许的。

在这种背景下，毛主席横渡长江的壮举——西方报纸曾广泛报道和嘲笑——就是可以理解的了。很遗憾，西方新闻界以他们挑敌对国家毛病的热情在中国人所报道的毛的游泳速度上过于较真了。对中国人来说，真正重要的是，他们热衷于变革的领导人不同于以前的任何领导者，他是置身在长江的激流中的。普通人常做的这类事，伟大的领导人是不会去做的。毛的功绩在于缩短了英雄和普通人之间的心理距离。从现实意义上看，中国人对毛横渡长江的兴趣可与美国人对艾豪威尔玩高尔夫球、肯尼迪玩橄榄球、约翰逊在他的德克萨斯牧场骑马以及卡特身背旅行包走下总统客机舷梯的兴趣相提并论。

但是文化传统很难消亡。中国人对毛参加普通人的活动兴高采烈；但说到底，毛仍是他们的最高领袖。毛横渡世界上第四大河的那种难以置信的速度仍然体现出对英雄与人民之间距离的传统方式的让步。

保持生理差异的模式也影响到中国人的性别观念。人们经常说社会决定的性别歧视强加给中国妇女运动以各种限制。中国人的方式可以与印度人的帏幔、阿拉伯人的头巾、土耳其人的面纱相提并论。但这却是相似性被误认为一致性的又一实例。印度教和穆斯林国家保持他们的习俗只有隔离妇女这个单一目的。但中国女孩的隐居和远离无亲戚关系或婚姻关系的男性，不仅建立在

性别隔离的基础上，也建立在她的地位之上。相同的隐居和社会隔离也是中国男性威望的标志。

在美国则相反。前面我们提到，一个美国妇女如有许多认识或不认识的男人注视她，那将是一种极高的赞美；如果某个熟人直接告诉她，他是如何被她的美貌所吸引，她甚至会更快活。但如果是一个中国妇女，她会把这种注目或表示看成是严重的侮辱；一个中国女人的父亲或丈夫的地位越高，这种侮辱就越严重。如果一个男人冒昧地对一个七八十岁的老太太打口哨，她也许高兴，也许不高兴，如果她有幽默感，她可能会被逗乐。但在封建时代，一个中国人如果对某个公主或任何其他贵妇人有类似的举动的话，将会担当罪责。在当代，中国人的态度已经宽容了许多，但没有根本改变。

1949年以来，台湾和大陆的性别观念已分道扬镳。西方的“性感”一词有时也能在台湾的报刊杂志上见到，但由于所含的贬意阻碍它用于所有女性，所以只在形容艺人和少数人时才用。男女同校的中国学生欣赏追求者的注意，但如前所述，任何与许多男孩恋爱的女孩将被指责为不道德。偶而某位中国影星通过公开的安排或其他方式“聚众生事”，但谁都不会觉得美国的青少年在类似的情况下歇斯底里的热情有什么大不了。尽管在台湾，美国人的存在和影响十分明显，中国人那种惯于将两性差别联系于地位问题的心理已经变化，但对绝大多数人来说变化甚微。

在共产党政府领导下，人民共和国的妇女以前所未有的规模走出家庭，活跃在社会生活的各个方面。她们穿着单调，很少关心女性魅力，一些西方人称之为“清教徒”。这是西方人的误解，中国人从来就没有任何性压迫的想法；现在也没有。但中国文化强调的是情境性的性观念，如同第1章和第2章所看到的。再重申一下，性有个人私有和社会许可两个方面，但二者互不相

干。这就是为什么尽管传统文化的模式是两性不平等，但两性差距对于女性而言仍只是个地位问题以及为什么中国几乎没有歧视职业妇女的倾向的原因。现在，许多妇女在新制度下已经走出家庭并在劳动、政治、运动（一种非中国化现象）中与男人并肩工作。西方观察家期望相应增加西方式的女性魅力的公开表现，但是两性间不能公开表达情感的旧中国模式却在为新的制度动员更多的人力资源参加经济和政治建设的目标服务，因为它最大限度地减少了在个人家庭情景之外的性干扰。

据此，我们就不难理解为什么中国男、女演员社会赞许度最低，而美国演员的声望却最高。他们在中国受到轻蔑是因为他们展示了自己最基本的财富——自己的身体；演员们在美国受到赞赏是因为他们概括地反映了一无所有的人也能实现的成功。到目前为止，好莱坞的制片赞助商还没有责难过任何一个只有美貌却无才能的明星。

当然，有一点必须注意，男女演员并不总是和美国总统或新英格兰社会的贵族血统相混合。不久以前，许多城镇的高级饭店可能还把他们拒之门外。但是某个时候，在某个问题上，评说谁高贵谁不高贵的问题是不合适的。今天对待男女演员的态度仅仅表现在现有文化趋势的广度和深度范围内。在美国的政治竞选中，好莱坞名人的参与大有用处。1968年的总统选举中达到新的高峰。尤金·麦卡锡秘密地掌握着一些娱乐界人士如保尔·纽曼，狄克·冯·杜克，琼·贝内特，里德·布顿斯，弗莱德里克·马奇和梅尔顿·波格拉斯。后来，罗伯特·肯尼迪也能列出同样著名的人物名单，包括萨米·大卫爵士，马龙·白兰度，沃伦·比蒂，劳伦·贝克尔，马琳·狄特奇和杰克·帕尔。理查德·尼克松的支持者包括金格·罗杰斯和鲁迪·瓦莉。同时，前童星秀兰·邓波儿·布拉克也代表共和党出现在竞选活动中（《芝加

哥美国人》，1968年4月15日）。

1953年在本书第一版中我写道："可以放心地预言，随着时间的推移，美国人将显示出那些工作性质依赖于公众和必须由宣传者所推动的人，其所获得的社会尊敬将进一步提高"。这个预言看来已经证实，不仅娱乐界人士更多地卷入帮助候选人竞选的政治活动，而且更多的娱乐界人士如乔治·墨菲和罗纳德·里根在获取自己的高级官位时取得了成功。在1980年的总统竞选中，反对派候选人和宣传媒介公开地或含蓄地提到里根的年龄，但都没有提到他的演员生涯。

在中国，个人的显露总是不被赞许的。在上个世纪下半叶，少数中国演员获得全国性的欢迎并发了大财，但直到三十年代，当中国的京剧表演之王梅兰芳获得波马那（Pomona）学院荣誉法学博士学位时，消息传来，中国人极其震惊。许多中国学生说他们"知道美国的学位很便宜，现在更便宜了"。这就是为什么根据人民共和国内外许多中国人的想法，四人帮的头头、毛的遗孀江青在毛去世后会垮台得如此之快。如果不是有两个原因，中国人对毛的尊重至少可以使事件拖延一段时间：第一，她曾是来自上海的三流女演员；第二，她是当毛的妻子在莫斯科治病时极凑巧地和毛结婚的。

另一方面，尽管有这些事实，江青在毛生前却一直掌权。由于以情境为中心，就象我们在讨论性问题时所提到的，中国人在区别妇女的性角色和她的其它成就方面几乎没有遇到什么困难。江青是个戏子和她是毛的妻子，对情境中心的中国人来说，是两个分割的或截然不同的事实。作为戏子，她无足轻重，但作为国家象征和掌权者的妻子，她能象她选择的那样有权有势。她的权力的源泉是她的丈夫。形成对照的是，许多著名的美国娱乐界人士在竞选和政治中的影响力和权力则直接来自他们本人的公众

感染力。

对于美国读者，下述发生在不久以前台湾南部的事件也许是不可思议的。一个艺名叫做怡若（音译）的女演员正在一家夜总会上演出。她唱着一首题为"妈妈要我结婚"的曲子。当唱到两个短句"我不想嫁给你这大笨蛋"和"我不想嫁给你这癞蛤蟆"时，她开玩笑地指了一个年轻听众蔡先生两下。蔡非常气愤，抓起一个茶杯就扔了过去，用力太大，把她的左腮划破了。（台北《联合报》，1968年2月23日。）

这个事例毫不夸张地形象说明了人类学家长期以来所定义的文化冲突。在西方，一个演出者在演出中与听众亲昵总是可以被接受的，但它却从来不是、至今也不是中国人的习惯。正是这个原因，蔡先生的恼怒使他做了对他来说很自然的事情，但是这也与女艺人在中国人眼里仍然和水性扬花的女人相差无几这个事实有关。

这些差异看来可以解释中国人和美国人从英雄崇拜所获得的不同的满足形式。美国人偶尔也赞誉一位为崇拜者带来利益的英雄，如对陆军上将乔纳森·温怀特和其他许多二次大战英雄的狂热欢迎即属此类。但更经常的是，美国人之所以崇拜英雄纯粹是因为名人的成就魅力和渴望加入这一极富吸引力的氛围之中，尽管这不过是一种间接参与。

魅力是非道德范围的内容，它的神秘性可由美貌、性感、冒险、政治行动、大笔钱财、造反、蔑视权威甚至丑闻来提供。有些美国人很容易从崇拜南极探险英雄和重量级拳击冠军，到为所有具有特殊魅力的人喝采。如：劫持西方航空公司东方客机，带着20万美元赎金降落后无影无踪的O·B·库珀；或是一位爬上纽约世界贸易中心大厦并与科奇市长举行记者招待会的年轻人；或违背假释条例但因为他是卡特总统的侄子而得到报纸采访和书商签

约的威利·斯潘，或假冒传记作家霍华德·休斯骗取某些出版商巨额钱财的克利夫·欧文；或在作为俄亥俄州议会议员韦恩·海斯的性伙伴而领取政府薪金以后又全部诉诸公众的伊丽萨白·雷等等。

电影《火车大劫案》的最后一幕将这些表现得维妙维肖。被指控的强盗在发表离经叛道的讲演后，首席法官问他为什么要这样做，强盗答道："我要钱！"所有在场的人哄堂大笑。当强盗带着手铐在警官的护导下出来时，秩序一片混乱。所有的手都伸向他。一个年轻姑娘冲进来吻他，银幕上然后显示出他如何神秘地脱离警察的束缚并逃亡出去，接着掌声雷动。

魅力的神秘性甚至使一位暗杀美国总统的刺客的家人的生活非常惬意。李·哈维·奥斯瓦尔德的遗孀，在收到同情者送来的7万美元赠款后，出售"照片和个人传记给全世界所有期刊，一般要价都很高"，后来还"对联邦政府起诉索款50万美元，据她称这是被司法部剥夺的奥斯瓦尔德个人影响的商业价值"。

除了他的信件之外（根据长度，每件售价1000美元到5000美元），奥斯瓦尔德的母亲还出售他的海军陆战队射击成绩单、他小时候玩过的（据她说）玩具风琴、一张奥斯瓦尔德身着海军陆战队制服的照片，每件售价几百到几千美元。她也出售定价250美元的镇纸，上面刻有："我的儿子理·哈维·奥斯瓦尔德，即使死后，也比任何活着的人为国家做得更多。"的字样。当一个意料中的顾客抱怨价格太高时，奥斯瓦尔德夫人厉声说："你开玩笑吗？这是李·哈维·奥斯瓦尔德！"（引自1967年12月4日《新闻周刊》）

当然，收集纪念品的动机总是起作用的，许多被奥斯瓦尔德弄得神魂颠倒的人也许被认为是疯子。但是，从中国人的观点出发，令人惊讶的是，任何象奥斯瓦尔德那样的美国人，其个人影

响竟能享有如此的公众需求，他的妻子和母亲还能够并愿意从这种公共兴趣中获益。

一旦中国人理解了美国文化的基本前提，他就不再会被弄得迷惑不解了。以中国人情境中心的生活观念，个体与他的生活关系网是紧密联系的，因而当然不可能将奥斯瓦尔德和他的妻子及母亲区别开来。结果是，罪犯的近亲必然分担至少是部分罪行。中国人绝不会容忍看到一个罪犯的近亲竟会从他的罪行中获益。但是，个人中心的生活观念使得评价一个人的行为的首要的标准是他们提高自身成就的能力。这种趋势本身表现出两种倾向，一方面，就象个人中心的人的成功属于他自己一样，他的罪行也属于他自己；另一方面，当这个罪行具有如奥斯瓦尔德式的引人注目的性质时，这种明显性本身就模糊了名誉与恶名的区别——非道德范围的魅力超过了一切。奥斯瓦尔德提高了自己，从一个卑贱的流浪汉到一个名字家喻户晓、行动震惊世界的人。奥斯瓦尔德的母亲刻在镇纸上的甚至可以说成是真理（虽然有些人将此称之为歪理）。有多少美国人能由个人的行动而使全世界瞩目并使世人同情他们的国家呢？有人能象某个英雄一样成功吗？他至少是一个了不起的反面英雄。

中国人通常觉得他们对大人物的奉承是有些理由的，因为他们树立了崇高的道德榜样，或因为他们给崇拜者显示了真实的或梦想的利益。祖先作为崇拜的目标是因为“我们的父亲创造了我们，我们的母亲哺育了我们”，对皇帝和官吏的驯服是因为“他们拥有国家，并有能力使我们安居乐业”。三国时的大将关羽成为大众的神祇，是因为他对结义兄弟的忠诚与篡夺王位者的不懈斗争。另一个古代将领偶像岳飞屹立在中国各地无数的庙宇中，是因为他孝敬母亲和不惜牺牲个人以拯救国家。唐明皇受到所有男女演员的崇拜是因为他在宫里比其他皇帝更经常以看戏为消遣，

虽然他并不与表演者混在一起。许多旧时记载都描述了当一个优秀的地方官员在任期结束时是如何受到英雄般的送别的。这些记载总是有群众如何倾城出动以示感激，他的离职给老老少少带来悲哀之类的描述。有许多这类情况，当一个官员卸任后，他的形象被制成塑像，安置在庙宇中，象神一样受到崇拜。但崇拜者和被崇拜者之间的距离仍然存在，崇敬某个官员的原因是由于他的“忠诚和廉洁”以及他对自己的职责小心谨慎犹如对待“自己身上的伤口”一样。

从美国人的观点来看，更令人惊讶的是，中国人表露出（至今仍在表露）的对大人物的谦恭是如此公开和卑贱。前面已经提到，蒋总司令的生日及他母亲的冥寿成为台湾声势浩大的庆典。很难向不懂中文的读者转达这种感激的程度和中国大众通讯媒介的沉迷，特别是所用的过于夸张的中文用词。

这些媒介不仅仅报告了全台湾范围内的庆典。报纸和杂志上还充满了官员和学者所写的颂扬伟大领袖的学识、军事思想和生活哲学的诗歌和正式文章。1966年（当时蒋79岁）一位著名的学者甚至趁势发表了一篇题为《正气与长寿》的论文。它是响应较早的一篇由另一位作者有关这方面的更“具体”的事实和按真正的“科学”观点撰写的文章。在分析近30种使用“气”的中文措词后，作者得出结论：总司令的“正气”乃是“革命之气”。正是这种正气使得领袖得以长寿。（台北《中央日报》，1965年10月31日）

然而，如同理解中国文化的情境中心的前提一样，美国人不必对中国人的这种行为迷惑不解。指导行为的原则是不管它是否适合角色和情景的，在这一前提下，个人的爱好只起很小的作用。结果，礼节和仪式倾向于根据社会要求而不是心理上的必要性来逐步提高。

这就是说，看来全力以赴奉承他们的英雄的中国人只是按一种期望行事，而不是表达了实际的崇拜。极少有美国人能作得这样圆滑而不表露自己的真实情感。因而美国人英雄崇拜的特点更接近于个人而不是仪式性的；美国人不可能走中国人这种仪式化的极端，他们害怕被指责为虚伪，甚至拍马屁。

因此，中国人的英雄崇拜（如果确实能这样的话）是建立在上级对下级、大人物对小人物、施益者对受益者的社会关系之上的。这是由心理投入微妙形成的特征。美国人的英雄崇拜（在这种情况下是真正的崇拜）是建立在伟人与追求成为伟人的人、艺术家和想做艺术家的人、有魅力者和追求魅力者之间的感情联结之上的。崇拜者寻找英雄不是看他对大众的实际贡献或想象的贡献，而是要满足他自己未曾满足的自我和梦想。

这就是为什么“知名人士”——体育明星、电影明星或其他名人——在美国是极妙的广告诱饵的原因。当某位英雄不愿配合就可能使公众失望——而且肯定使那些希望从对他的短暂偶像崇拜中获益的人失望。这里可以用亨瑞克·库特·卡尔森的故事为佐证。卡尔森是个货轮船长，单枪匹马企图把他的船只从北大西洋的风暴中解救出来，成为当地和英格兰好几天的头号新闻。在他困难的时候，如同他后来在《本周》杂志上报告的（《当英雄的困境》1952年5月10日），电池无线电——他与救援船唯一的联系用具——开始反复播送，“成千上百的建议要求我同意为香烟、火花塞，汗衫等做广告”。他安全抵岸，随之而来的是无数的要求、夸耀、公民荣誉、各种组织的荣誉成员，所有崇拜者的表演没有多少真是对英雄的庆赞，更多的只是想增加他们产品的吸引力。卡尔森是个沉默寡言、善于分析的人，在与家人商量后，他决定不签署“啤酒、手表或任何其它商品，因为我并不想要一个海员为了救一只破船而拚命”。卡尔森说他希望很快重返大

海（他确是这样做了），“人民将永远忘记对英雄的崇拜”。

相反地，即使在1949年以前的大陆和今天台湾的现代化大城市中，商人也没有因为某个名人用过某种商品而力图使公众去抽这种牌子的香烟，去穿这种风格的汗衫或去用名人用的冷霜。对男女英雄的崇敬和赞赏是因为他们拥有能给普通公民带来财富的地位或成就，中国人几乎没有什么在细节上模仿大人物的那种压力。

英雄人物在两种生活方式中的差别产生了一个令人奇怪的事情：中国的偶像具有长期延续的倾向，而美国人则会发现他们偶像的大众性仅仅是一种时尚。但同时，当一个中国英雄被废黜时，他就的的确确地消失了；而一个美国偶像在垮台后经常会再度得到人们的崇敬。因此，中国的英雄不多，而且大多是过去的人物；而美国的英雄则数以百计，大多数是崇拜者的同代人。感情来去匆匆，以致美国每一代新人都倾向于创造他们自己的英雄；但在中国，由于社会结合极其持久，所以中国的许多代人崇拜相同的名字。

而且，因为地位差异总是将中国英雄和人民分割开来，所以罕有崇拜者由于英雄的不幸而感到心理的威胁。只有那些完全依靠英雄的存在而生活的人才会真正受到影响。结果，中国人怜悯不幸者，但他们几乎没有感情上的要求去支持曾经是大人物的倒霉者。

中国英雄和追随者关系的形式与中国军阀的兴起和衰落有关，这有些不易理解，但在过去改朝换代中确实如此，1911年清朝垮台后，军阀割据，军阀的势力和地盘各不相同。张作霖（后来他的儿子继承了他，并作为1936年在西安绑架总司令的“少帅”而引起国际上的关注）占据东北，统治范围比得克萨斯还大。阎锡山占据了黄河边的山西省。有时，一个更有势力的军阀领导一

个军阀联盟，而其他军阀则通过征服更弱小者来扩充自己。军阀在他们自己的统治范围内有绝对的生死大权，互相不断地进行战行战争，他们是真正的土皇帝，但其力量的源泉是军队，没有一个军阀统治过全中国，也没有一个军阀被其他军阀和人民承认是合法的皇帝。

军阀们并非都是残忍愚昧的。事实上有些人如基督将军冯玉祥是相当开明的；另外一些人如阎锡山，甚至试图计划发展工业。大多数军阀统治的范围包括其故乡，他们不会敌视自己控制的地区。

军阀都没有许多固定的追随者在战败时跟着逃亡或帮助他重掌权力。那些追随战败军阀的人只是想依靠他当官。战败军阀重掌权力的唯一途径是重建一支军队（有时是在日本人或欧洲人的帮助下），或搞阴谋活动以推翻敌对者。他们没有根深蒂固的追随者，因此他来来往往除了给人民带来征税和破坏等消极后果外，与普通百姓没有什么联系。没有谁去欢迎他们的到来，也没有人为他们的离去而伤心。

任何中国军阀缺乏大量的追随者当然与其对中国和中国人民带来的灾难多于幸福有关。但我很难想象假如他们是美国人，在近代美国史上又扮演类似角色，而不会被至少是部分美国人所崇拜。

内部的心理动力将美国崇拜者和他们的英雄联系在一起。英雄的凯旋就是他们的凯旋，而英雄的失败亦等于他们的失败。由于心理稳定感在这种情况下受到威胁，因此美国的崇拜者自然而然地对英雄能够重视他应有的光彩感到兴趣。这就是为什么尼克松——尽管水门事件揭露出的许多不端行为导致他辞去总统职位——在美国至今仍有许多崇拜者。尼克松已放弃了以前的“西白宫”并重返纽约。根据这个分析，如果尼克松有朝一日重新步入

政界，甚至再任国家最高职务，我将不感到意外。

一旦理解这种心理上的联系，就很容易明白为什么美国人对著名人物的复杂的心理活动感兴趣。例如西格蒙德·弗洛依德和威廉·布里特（前美国官员，武德沃·约翰逊总统1919年凡尔塞条约谈判的鼓吹者之一。）合著的《托马斯·武德沃·威尔逊：心理学研究》，试图以与父亲认同的心理来解释总统的性格和行为。最近，多丽斯·费波尔在她的著作《总统之母》中声称，几乎所有38届总统，包括L·B·约翰逊和特迪·罗斯福都是"妈妈的宝贝"。但没有一本描写甚至是间接涉及中国领袖的书可与之相比。中国人基于情境中心看待英雄人物，对领袖没有任何这方面的兴趣。

许多美国观察家不自觉地将美国式的英雄崇拜移植到中国舞台上，来说明美国人对蒋介石总司令的领导所作的分析为什么常有很大市场，在对他的儿子，现任台湾总统蒋经国的地位的看法上也维持原状。在30年代早期，传教士们为蒋在其政治巅峰时期接受洗礼而欣喜若狂。根据美国广告心理学的判断，也许是康斯坦丁的回忆，看来从蒋的洗礼到他的大部分追随者的基督化只有很小一步。然而事实上这类事并未发生。同一年代末期，许多西方人士对蒋的新生活运动留下深刻印象。这是基督教、儒教、基督教青年会和纳粹主义的混合产物。但结果仅仅是另一套使从未平衡的国家预算超负荷的官僚组织。由于以前的期望过多，因而当蒋开始模仿希特勒的青年团组织三民主义青年团时，美国人反过来表现出过分的烦恼。后来，当蒋依照希特勒的《我的奋斗》发表《中国之命运》时，这些人又特别警惕起来，但这些事件没有一个对中国人有重要的影响，它们也没有帮助巩固蒋的地位达到应有的程度。当他将近权力末期时，大多数当时的支持者都带着极大的敌意走到他的对立面。不应忘记的是，这一对蒋的大规模

背叛就发生在日本投降后上海那次狂热欢迎之后不久。

由于不理解中国人英雄——追随者关系的动力基础，许多美国人按照自己所熟悉的原因来解释蒋的失败，例如，在美国政府中肯定存在出卖蒋的内奸；另外一种美国政策可能不会使美国丢掉中国；虽然蒋本人清白无辜，但国民党政府的官员都有过失；还有那么一些美国人相信有朝一日蒋会利用他当时的影响动员他以前的追随者。当然，他们终于失败了。

第七章　对政府的两种态度

几个世纪以来，在中国人中流行着一种称为“升官图”的游戏。这种游戏使用的工具包括一个骰子和标有从普通学生到政府总理各个等级位置的图案，每个参加者通过掷骰子決定是升级还是降级。在官梯上爬得越高，就会从等级低的人手中赢得越多的钱。这种游戏的参加者不仅是识字的人，就连一些文盲在别人指点下也乐此不疲。

政府的威信

这一中国游戏的普遍的大众化是一种历史现实的象征。直到20世纪，中国人中还只有当官者才能爬到较高的社会地位和经济地位，而美国人在各个不同领域都有可能获得名望和财富。正是这个原因，我在讨论英雄崇拜时所涉及到的中国人主要是政府官员，而美国伟人却包括了经过许多不同途径奋斗的成功者，包括政治、体育和娱乐等。这不是一种疏忽，而是有必要如此。除了一年一度在南方举行的龙舟竞赛，中国很少有传统的大众体育活动，但她却拥有各种形式的娱乐活动，从戏剧到马戏，等等。1949年以前访问过中国的人可能还记得北京有个叫天桥的地方，这是一个娱乐场所和交易中心，有动物杂耍、儿童杂技、歌曲、古典戏曲、流行戏曲、西洋景、赌博、拳术、摔跤、相声等，全

在帐篷或露天场子里表演，

直至来到西方，我才充分注意到中国的相声演员和喜剧演员。他们综合了伦敦海德公园的演说家和好斗的西方报纸评论家的角色，只不过他们的某些语言不宜付诸纸端。但回溯过去，有些相声演员确实可与美国最直率的优秀喜剧演员相媲美。他们的不幸是由于生活在一个演员地位低下的社会，因此他们绝不可能成为中国的英雄人物。

在上一章中我们看到，两千年来文官一直牢牢地处于中国社会阶层的第一位，地位低的军人通过担任文职来提高威信，有地位的贵族也以同样的手段来维护其尊贵。据我所知，在1949年以前的中国，还没有哪个文艺界人士成为中国社会的名流。

两千年来，皇帝及其大臣们是中国最大的消费者，政府官员及其统治下的人民在经济上的差距是相当惊人的。大约在公元1700年，一个县官的收入，依他所管辖的区域大小，每年约在800到1500美元之间；而到公元1900年，此时物价已比1700年涨高不少，北京那些生产当今美国家庭豪华装饰品如精致毛毯和地毯的熟练技术工人一年的平均收入只有大约68到102美元。换句话说，最低级的官员和最优秀的熟练工人的收入差别远大于10比1。实际上的差别比统计数字所表明的还要大，因为工人的所得是他们的全部收入，而县官的实际收入比上述已知的数目还要多，那些更高层官员的收入当然会高出县官许多倍，而政府官员以外的人很少能够得到比一个熟练工人更高的收入。

长期以来，许多盐商、丝绸商和银行家成为百万富翁，但他们或他们的子孙一旦成功，就会很快打通仕途或谋求官职。唐代诗人杜甫在他的不朽诗篇中充分揭露了上层社会与平民百姓生活方式的鲜明对照：朱门酒肉臭，路有冻死骨。

皇帝和宫廷的豪华奢侈简直难以形容。曾经两年陪伴慈禧太

后的德龄公主所著的《御香漂渺录》一书，可使英语国家的读者对此稍有领略。最后一个娃娃皇帝溥仪（即西方人所知的亨利·溥仪）在被废黜之后，仍可住在紫禁城中，即使这时，他们仍然过着难以想象的奢侈挥霍的生活。

统治者和被统治者之间尖锐的对照即使在民国诞生之后也未曾削弱过。对官僚们积聚的财富没有准确的统计，但1929年在通商口岸天津一处所作的估计表明，约有不少于3亿美元的财产掌握在各种退休阁员、政客和军阀手中。而在1931年，中国1000家注册的中资企业的周转资本总数才55600万美元。至于上海国际都市中心的官员们所拥有的资产数目不详，不过北京迁都南京后，当地官员相当密集。但在国民党势力强盛时期，上海的公共租界和法租界里都有许多属于政府权贵的豪华住宅，包括蒋介石、宋子文和孔祥熙的，他们从周末别墅乘专列去首都。少数现代企业家，如在上海拥有7家大纺织厂的杨宗清和在上海以北的重镇南通办实业的张謇，可能过着富有的生活，但这样的企业家却寥寥无几。

在美国，奖赏的比例是颠倒过来的，工商界或文娱界名流处于金字塔的顶端，美国总统的薪水可能比通用汽车公司任何一位副总裁的收入还要少。比较一下旧金山的威廉·鲁道夫·赫斯特和《芝加哥论坛》发行人康耐尔·麦克马克的住宅之豪华和排场，以及美国一些大企业家和金融家的乡间别墅，便可知白宫的威力恐怕仅仅在于它的历史意义而已。从内阁成员到普通的地方治安官，很少有人的生活优于数以万计的美国民众。事实上，美国一个熟练工人赚的钱远高于政府中的下级官员。我们可能已经注意到，如果一个人要在政府工作如担任外交职务的话，常常必须有来自某它渠道的财富或收入，一座行政办公大楼的租金费用可能远超出他的收入。因此，相对很少的中国富翁通常都是现任

或前任政府官员，如宋子文、孔祥熙等。象杨宗清这样的企业家屈指可数，这就并非偶然了。而美国，绝大多数富翁，象范德、比尔特、福特和洛克菲勒等，都是从事商业或工业的巨头。

在中国，做官可以带来巨大的经济利益，这确实是一项最赚钱的事业；但在美国，做官所得的收入比其它职业低得多，以致政府发现用官职很难吸引有才之士。在中国，政府在社会和经济上的重要性与从皇帝到地方官吏在传统上所享有的威信有关；对美国原任或现任政府官员的尊重程度则更多地依赖于他们个人的成就，对于数以千计的普通官员来说，仅仅是政府官员这个职务很少带来或基本不带来任何威信。中国的这种情况，不仅诱使雄心勃勃的人步入政界——事实上也是你争我夺，人满为患——也助长了中国人作为一个整体服从于他们的统治者这样一种趋势，以致于他们在行动上和思想上的驯服都是自觉自愿的。正如中国一句谚语所说：没有不征税的皇帝。

从公元前3世纪到公元20世纪初，皇帝统治是中国的政治模式，这种统治是绝对的，没有任何大众代表或多数人统治来装饰门面。皇帝拥有“自己的”帝国和他的“子民”，表现在统治方式上，皇帝可以单方面按自己的意愿改变法律条文，处死任何反对他的人——从大臣到农民。

这种恶劣与不公正方式的一个鲜明的例子就是清朝道光皇帝对抵制英国鸦片贸易的首要人物林则徐总督的处置。林则徐被派到广州与英国人交涉，以图在中国禁烟。英国商人被迫交出近两千箱鸦片，林则徐下令公开焚烧，但商人们拒绝林总督的一项命令，即所有愿同中国进行贸易的商人都必须具结保证不向中国出口鸦片，否则将人犯正法。僵持之下，林则徐加强了地方防务并停止了所有的中英贸易。由于无法突破林则徐的防御，英国海军沿中国海岸北上，在上海附近击败了中国守军。这就是众所周知

的鸦片战争，其结果产生了南京条约（1842年），该条约成为中国屡败于西方列强的开端。林则徐的“罪名”是导致这次战败，为此被免职流放到西北沙漠。他的官职直到道光皇帝死后，下一个君主（咸丰皇帝）需要他去平息叛乱时才得以恢复。

皇帝的皇位是世袭的。据说在远古时期，继承皇位的顺序是从统治者到他最大的兄弟，直到最小的兄弟，在其死后再传给长兄的长子，如此继续下去。但从公元800年左右起，除个别例外，每个朝代都是将皇位由父亲传给长子。当新的统治者或新的顺序出现时，王朝的连续性被中断，这种情况曾出现许多次，但继承皇位的形式仍保持不变。只有最后一个朝代（清朝）例外。君主的意愿决定了继承者只在他的儿子中产生。

在上一章我们已经看到，皇帝是不与百姓接近的，这种状况即使在蒋介石统治时期也没有根本改变。事实上，自蒋介石掌权后，所有的报刊杂志及其它出版物上都不得直呼蒋介石的名字，而是必须在姓氏之后加上官衔，为表示效忠之意，这个称呼旁还加上一道或几道标记。蒋介石与人民的区别和距离来自一种特权，即仰望皇上或与皇上同名都是一种禁忌。例如，近在我父亲那一代，如果一个普通百姓的名字叫“兰亭”，而一个刚刚出生即将继承皇位的娃娃取的名字与之有部分相同的话，这个平民就得改名，否则会招来杀身之祸。这就好象所有与查尔斯王子同名的英国人需要另选新名或是把它改头换面一样，例如弄成“查”或“尔斯”等。在觐见时，最高级的官员必须跪在皇帝面前，而普通百姓即使在打官司时也要跪在所有官员跟前。就是在这样的社会风气中，清官的塑像被供奉在特殊的庙堂中，以让众多的后人崇拜。

对皇帝名字的忌讳还扩大到对父亲以及事实上的所有上级。从著名的法学家和外交家威灵顿·顾博士的传记所描述的一段故

事中可略见一斑：

偶有一日，顾博士去看望当时的总理唐绍仪，那时他还只是北洋政府里的一个中级官员。当他告辞时，老人问他的字号是什么。顾说他还没有合适的号。顾走后，总理与顾的上司聊天，说他不明白为什么象顾这样精明能干的人会没有名号。那个上司告诉他，顾并不是没有号，只是因为他的号叫绍诚，与总理的名字有同字，顾否认自己的号以尊重长辈。总理听后非常赞赏顾的品行，后来还把女儿嫁给了他。

传记作者说，有次他问顾博士本人上述传闻的准确性如何，回答既没有肯定也没有否定。不管故事在细节上是否准确，它在中国文化环境中毫无疑义是可被接受的。我认识不少比顾博士年轻的中国人，他们由于类似的行为得到社会的褒奖。

这种中国领导者与人民（具体到较高级官员和他们的下属间）的距离和权力联系，对官僚的行为有着强大的但却是可以预知的影响。例如，中国的官员总是倾向于如何取悦上司而不关心公众作何感想，由于作为官方官吏的目标如此明确，很自然他们几乎不去关心他们的活动会不会给纳税者以公平的报答。

几年前，一个国民党政府官员描述了他1935到1937年在南京市政府公共事业委员会供职时的活动。下面一段引自他的著作：

> 就在蒋委员长颁布新生活运动八项原则后，我被任命为办公室主任。八项原则中有四项与衣食住行有关，要求做到整齐、清洁、简单、朴素。我所负责的公共事业委员会的任务就是满足南京市民住房和交通方面的需要。
>
> 我们的委员长对市政当局的工作给予了严格而缜密

的关注。在傍晚的短暂空闲中，他在少数随员陪同下，驱车检查市内每个地方，秘书记录了他提出的要求改进的指示。有些未清理的废墟和毁坏的建筑影响市容，裂缝的道路和违章建造的房屋是亟需重视的城市弊病的代表，所有这些总司令都注意到了，每次视察之后他都要作出许多指示，有时在很短的时间里对同一问题发两道命令。他的热诚关怀和诚恳指导是我在市政府工作的同仁们巨大的力量源泉。

然而有些指示不能立刻执行，因而经常会有我们无力做到而总司令又催得很紧的麻烦事。后来我们找到一个应付的办法，委员会设计制作了许多巨大而漂亮的广告牌，将广告牌放置在脏乱的大街两旁并款请各商店赞助这些广告。这样，经常使丑陋的市区街道一夜之间变成漂亮而吸引人的地方，简直如神话一般……我们募集的广告费比制作和安装这些广告牌的全部费用要多很多。此外，牌子上的灯也有助于车辆和行人的交通。

后来，总司令侍卫室主任评论说："干得真棒！迅速、整齐、漂亮而且经济！"

类似情景对于美国人和他们政府（社会地位较低和较高的人）之间的关系来说肯定截然不同。美国总统及其助手们，无论在办公室内外，总是呼吁大众的支持，没有"公众接触"的政客多数注定要失败。由选举产生的领导人和政府官员不断受到民众的批评，受到舆论、压力集团、法院、最后是选票的控制和检查。

中国官员和美国官员存在的条件大不相同。美国总统和他领导下的公民信奉同一个上帝，总统既没有特殊的力量，在上帝面

前也没有特殊的地位。中国皇帝的权威则超越了他人世的臣民，对于死者以及上天统治之下的所有神灵也可施用。皇帝不仅在一年一度的祭天中代表他的百姓，而且他本人就是众所周知的“天子”，是一个神。不仅帝国的条文规定皇帝可以享受与众神同样的尊贵和礼遇，而且皇帝还可以褒扬令他高兴的神祇，贬抑对他不利的神祇。在许多史实资料上可发现这样的情形：当皇帝巡幸某个名胜景地时，他很乐意传旨授予山峰和河流的保护神以荣誉称号。

甚至中国政府中的高级官员也常作为皇帝的代表行使类似的职权。大约在18世纪中叶，曾作过唐朝大臣的中国著名学者韩愈，反对将印度佛教引入中国，冒犯了虔诚皈依佛教并希望在中国建立一个佛教圣地皇上，结果被贬到南方的一个港口城市汕头当刺史。

韩愈上任后，发现当地群众深受鳄鱼之害，他们说，这些鳄鱼常在水中出没，成群结队侵入村庄，吞噬人和牲畜。人们无力对付，整日鸡犬不宁。刺史于是想办法要亲自对付鳄鱼。他择日从官府来到海边，调集身带祭祀用品的百姓和衙吏们组成人墙，面对大海置一祭台，摆满香炉、蜡烛和牺牲。在众目睽睽之下，刺史大声宣读对鳄鱼的最后通牒。这篇短文今天成为中国文学作品中的经典之作，当我还是一个学童时就会阅读和背诵，大意如下：

刺史受天子命，守此土，治此民，而鳄鱼睅然不安溪潭，与刺史抗争以为长雄。刺史虽驽弱，亦安肯为鳄鱼低首下心？且承天子命来为吏，固其势不得不与鳄鱼辨。鳄鱼有知，其听刺史。今与鳄鱼约“尽三日，其率丑类南徙于海，以避天子之命吏。不然，则是鳄鱼冥顽

不灵，刺史虽有高，不闻不知也。夫傲天子之命吏，不听其言，不徙以避之，与顽不灵而为民物害者，皆可杀。刺史则选材技民，操强弓毒矢，以与鳄鱼从事，必尽杀乃止，其无悔。

通牒读过后焚烧掉，灰烬撒到海中。接着县官焚香，按特定的仪式祭拜之后，就同村民们返回了。据地方史志记载，当夜海上雷电大作，次日清晨风平浪静，海水远远退离海岸，鳄鱼再也没有出现过。今天试图用科学来解释这个传说可能会离题太远；但无论如何，这位县官大人本身自信他的作法会奏效，而群众也把他的世俗权威当作了超自然的力量，它使村民百姓恢复了信心。

这并非说明蒋介石或他的高级官员们相信自己拥有神一样的威力。但是，在30年代早期及第二次世界大战中，中央政府五大部之一稽查委员会的主席居正也曾筹划过一个声势浩大的祈祷会，代表全体人民祈求上天免除旱灾之苦。中国其它地方的群众也举行了类似的祈祷，内容包括从求雨到祈求免除霍乱等所有灾害。这类活动通常都得到当地政府的全力支持。在中国的许多地方戏剧和古典戏剧中，都存在着这样一种模式：德高望重、公正执法的清官不仅可以出入天堂以解决普通人的纠纷，而且还能处决某个作恶的神。

中国皇帝及其手下官员的含意比西方所谓“行政官员”的含意要广泛得多。就象我们已经谈到的，中国的皇帝拥有帝国，百姓是他的子民；而在美国，总统和普通公民处于平等的地位。中国的官员在其管辖范围内借助皇帝的权威拥有一切，当地的人民是被保护者，如果当权者觉得合适，可以随意拨弄、惩罚或保护他们，在社会、政治、经济和精神意义上说，百姓为其子。这些高级官员不仅掌管着活人，还握有裁判亡灵的大权。这种行政主

宰一切的概念显然与美国人的思想大相径庭。

差距与认同

让我们再来看一看一个显而易见的矛盾。一方面，在整个历史上，中国政府从它的国民那里获得了比美国政府更多的尊重与绝对的服从；另一方面，比较美国人，中国人对政府更少表现出直接的兴趣甚至不愿与官员们认同。

除了一些税务官、军官和偶尔管理一些公共事业如负责黄河防汛的官员外，普通中国民众与政府间从未存在过任何密切的联系，心理上的联系也是很微弱的。在正常情况下，人们对政府官员无爱憎可言，因为两者并不接近。政府官员的宗教和道德是他们自己的事情，人民漠不关心。反过来，儿童教育和待遇是人们自己的事情，政府也不过问。"天高皇帝远"是几个世纪来中国流传的谚语，表达出人们对这种冷漠的满足。中国政治生活——即地方组织的活动——最重要的方面之一是避开政府，这令人难以理解而且好象是一种模式。

城镇中最普遍的地方组织是手工业和职业行会，它们最重要的作用之一就是缓冲工人和政府之间的矛盾。行会组织为新任或卸任的地方长官举行欢迎或送别仪式，行会首领也是新官到任后的首批咨询人员。正是他们，从行业成员的利益出发，采取行动阻止任何不利行会的命令或从政府那里谋取利益。

虽然一般来说，这些城镇行会的力量是被动的，但它也能采取强制手段，第二次世界大战开始前的北京就是一例。几百年来，北京一直没有完善的排污系统，直到30年代末，城里大多数人家还要靠晚间的掏粪工人每天来解决他们最迫切的问题。这些工人借助骡车或独轮车，象美国的垃圾清洁工人一样按一定规律

组织起来。不同的是，在旧北京，是由每个家庭按月付酬，而在大多数的美国社区则由政府从纳税中支出。由于掏粪工人认识到他们的工作不可或缺，于是经常利用这一点。下雨天，夜间掏粪工就向他们服务的人家索取特别服务费；节假日还要另收费用；偶尔在家庭庆典如生日晚会或婚礼宴会时，他们还会提出各种新要求。任何表示拒绝的家庭当然就不会有人再来收粪，也找不到别人来干。行会组织如此严密，甚至连纠察都不需要。

1936年，一位颇有胆量的市长到北京就职，他决定改变这一状况。于是组织了一个车队，打算清除个别掏粪工人。他的计划刚一确定，工人们就发动起来在市府大楼前示威。他们身背粪桶，手执粪杓，大嚷大叫地要见市长本人。而市长则很不自然地躲了起来。示威持续数日，直到大多数市民惶恐不安，迫使市长收回成命。这个事件也许比较富于戏剧性，但它体现出这些地方组织有规律地进行自我保护的能力。

从整体来看，乡村组织的活动不那么具有戏剧性，也不象城市行会那样有较强的组织性，但它在社会生活中却有实实在在的作用。这些组织因地而异，也许了解它们本质的最好方法是描述某一地区的一般情景。以云南昆明附近的顺村为例，1941 年到1944年左右我曾在此住过一段时间。

顺村大约有200户人家和两个地方组织，官方主办的组织分为两个大的单位，每单位由10个小单元组成，分别由经县官批准并代表县官的人领导。这些人的明确职责包括协助收地租、杂税，管理学校，调解纠纷，协助征兵和满足其它军事需要以及与地方警察协作拘捕罪犯和执行其它公安事务。

地方主持的组织则将这200户人家分为12个单位，由非经县官批准也不代表县官的人领导，这些人组成村公所，其职能据说是为了慰藉本村先祖和祈求上天保佑抵抗瘟疫、欠收和火灾，组织

公共祭祀。

表面上这两个组织区分得很清楚，但实际上他们是共同起作用的，就象美国公司的连锁董事会，许多人先作为某个组织的官员，然后又在另一组织中任职。偶尔，某个人也可能同时以两种身份出现。由一组织发起的工作常由另一组织完成或参加。由于两个组织的人员是从村中那些有亲缘关系、有社会和经济联系的人中吸收的，因而这两个组织不可避免地拥有相同的看法：抵制政府侵犯，保护本村利益。

比如，当政府强迫征税时，两个组织，而非一个组织的头头就要聚议商讨，决定村里能负担多少以及怎样尽量少交。也许政府会派一名官员来重新调查土地情况，这样，一个一年付5亩（大约10英亩）地税的人，在第二年可能就得付7亩地的税；还可能把税收记录上的低产田改为中产或高产田，这就使土地所有者在来年须付更高的税率。这些政府调查人员受到请客送礼等形式的礼遇，两个组织的头头再次聚会共议，倾力款待来人，以此期望降低税收负担。

在1949年以前，国民党统治下的中国大部分地区都存在着这种双重性的地方组织，只是形式上大同小异罢了。此后，无论在台湾还是大陆，这两套组织便根据中央政府授意下的民众选举而合并。现在，一个新的组织——执政党的地方支部（台湾的国民党和大陆的共产党）已进入乡村舞台。

人民共和国的公有化今天已是牢固的不可逆转的事实。公社分为几个生产大队，每个大队又有几个生产小队，在大多数地区是按自然区划分的，每个公社包括2000到10000户人家。传统上或多或少地自发形成的宗族首领和其他长者的管理被取缔了。有一段时期，村领导的责任就是登记生死人员和调解家庭纠纷，后来这种登记又由公社干部负责，现在的公社干部还要负责调停

家庭和其他争端。公社实际上已变成地方政府的最小单位，它依靠公社委员会控制着它所管辖的区、大队和生产队，代表两年选举一次的公社人民代表大会。这种组织是与共产党的总支相平行的，它的分支一直到与生产队平级的党小组。

在台湾，政府主持的地方管理系统象1949年前的中国大陆一样包括省、乡、村、里。新选举制度使村民能够选出自己的村长和省的行政首脑，并选举代表参加乡参议会、省参议会和与省差不多的台湾的立法院。但国民党的统治却通过直接下到乡一级的支部组织，在地方事务中起着重要作用。在人类学家伯纳德·盖林从事台湾乡村研究的蒲园乡，"国民党的办公室实际上就在乡政府办公室的隔壁。党部办公室配备有若干名公职人员，常作为非官方的调停机构参与包括家庭纠纷在内的地方争执……它也常为那些向法院或政府部门写诉状的村民提供免费服务"。

更明显的事实是国民党员控制了各种选举办公室。在1968年的选举中，71名应选省议员中的61人和20名应选区长中的17人是国民党员（台北《中央日报》，1968年4月22日）。

台湾和大陆的这种不容置疑的发展已经增强了中央集权和执政党的一党控制，而且不自然地相应减少了传统的地方自主性的影响。

然而尽管朝向中央集权的现代趋势无可非议，但对我们来说，明确背道而驰的传统势力仍很强大这一点是很重要的。这些势力中最重要的一种团体就是为西方人所知的所谓"乡绅"（Gentry）团体。这里有必要说点题外话：虽然这个词常被西方学者用于中国，但这种团体的实质却被严重地曲解了。乡绅据说是各个中国城镇里的地主、官吏或在各个方面都与众不同的一种独特团体的成员。两位著名的学者，约翰·金·费尔班克和欧文·拉狄摩，同其他人一样坚持认为这种团体拥有处理使用土地

和税收的习俗权利与法律权利。费尔班克强调土地权是"普通地、如此难以置信地多样和复杂"，以致作为土地所有者和强大统治阶层的最低一级组织的乡绅，必需直接维持土地的使用。拉狄摩认为"由于感情造成的统计上的不健全和土地契约与所有权的极度混乱"，使得"如果没有地主的好意，政府简直不可能收到地租"。

中国缺乏健全的统计当然是真实情况，地租经常不等量计量也确有其实，但这并不表明这两种事实如这些学者所相信的那样有密切的联系。许多肥沃的土地几百年前被确认为低产地，同样，其它一些不很肥沃的土地等级又定得太高。但我还不知道中国哪个地方的记录如此"混乱"，使用土地的法律权利如此"难以置信地多样"，以致于政府为了收集地租去请求乡绅的干预。

这些学者不清楚乡绅的组成和作用。因为，首先他们倾向认为它是一个单一的团体；第二，他们确信它是一个做恶事的团体，后一种偏见自然会使乡绅被指责为恶势力。但上述两种看法均不符实。

再回到顾村。这个乡村社会的乡绅是什么人呢？首先，没有一个人住在村里，几个有相当资产的人是地主，但村里人并不认为他们中有谁是乡绅。他们之中最富的是个姓李的人，但他甚至不敢到县府附近去，除非迫不得已。然而有些住在邻村和远在一英里以外的县城的人，常被县官请去议事或县官亲自拜访，被请之人较之被访之人权威要小。这就是被中国村民称作绅士的人，也就是被西方学者认为组织得很好并且专干坏事的乡绅成员。

这些人是怎样达到乡绅地位的呢？他们并不是通过当地官员、商人或地主来提高地位的，主要还是在于他们与外地的联系。顾村乡绅的一个成员就曾升任省军队的团长；另一个则是在中央政府中担任要职的本地人。这些人以及他们的父亲、兄

弟和子嗣都可考虑成为乡绅中的一名。换句话说，乡绅的成员就是曾在外地有所成绩的本地人或是有强大政治背景或军事背景的人。

当一个人远离家乡当官时，他可能会靠剥削百姓而中饱私囊，就象两千多年来中国的大多数当官者一样。但这样的人在其故乡，非但不会被疏远，反而会受到其亲戚邻里的感激，这与美国人截然不同。事实上，就象我们在前几章看到的一样，成功者只有返归故里才能得到真正的满足。因为正是在这些人中，他才会发现自己成功的荣誉最有意义。

这样的话，一个乡绅不会无情地剥削他的同乡；相反，他经常要尽最大努力为当地群众说好话。当然也有许多办法做到这一点。例如在1941年，云南省一个有名望的家族首领去世，葬礼持续两个月之久。悼念仪式隆重，雇了许多和尚念经，尤其突出的是连续几天对本镇和周围乡村的所有居民敞开大门。这户人家在各处张贴告示，以标明邀请不同村庄居民的日期。约一个多月的时间里，周围近百里的男男女女都到过这家大院，全部开支来自吊唁的礼物，访问者则放肆地吃喝。主人甚至还为那些愿意过夜的人提供住宿条件。整个花费接近一百万中国大洋，按照当时的兑换率大约是50000美元。如此铺张必然使乡绅的家庭在名望和威信两方面都有所收获。其威信主要是让人们目睹了悼念仪式的空前盛况和出席者的众多。

乡绅也能为当地人做些其它事情，1944年初，云南省政府征兵，征兵名额分配到各个地区。当省里的征兵官员及其随从到达A区时，他们在那里住下来，对县官和当地组织发号施令。他们要吃的，要享受，但还不止于此。验收新兵时，征兵官员寻找各种借口拒绝接收：要么“个子太矮”，要么“健康不佳”，要么“太胖”，若是新兵身上有足够多的钱，他就会毫不迟疑地被接

收。有时当地人和县长按要求付钱，但地方财力渐感不足，各种借口便纷至沓来，名额无法完成，县长便称病住院。就在这时，乡绅与地方组织的官员共同安排了一次声势浩大的感恩节似的演出。

为了表达丰收时或解除瘟疫后对神的感激之情举办民间表演，在中国各地有着悠久的历史，而这次表演则意义特别。虽然它仍按风俗习惯进行，但附加了感谢征兵者的内容。所有参与征兵事务的地位较高的人都被请入特别的包厢，由当地乡绅中有威望者作陪。在观看表演过程中，乡绅们不断地对征兵官员百般奉承，感激不尽，对他们将赴别地的辛苦深表遗憾之意。

这样做有两方面的意义。按照中国人的习惯，征兵官员在获得这样的特殊荣誉后，若不对此有所表示是会被认为无礼的；另一方面，即使他们无礼，不顾一切地我行我素的话，他们也担当不了这一行为将来的后果，因为这些乡绅不仅是当地的重要人物，而且与省府和中央政府都有着密切联系。征兵官员要受到上司好恶的摆布，如果他们得罪了当地乡绅，而乡绅的关系又很硬时，这些官员就有被免职的危险，特别是在他们赚了不少钱之后。所以演出后不久，征兵者便离开了这一地区。

另一例子可用来说明，乡绅的一个主要作用是制止对当地人的过分压迫。这并不是说乡绅与当地人民之间的友善一成不变地普遍存在，因为起码在有些地方，乡绅被说成是“乡巫”。乡绅也象所有人类一样，不可能没有行为上的差异，即使是将他们看作“乡巫”的人，有的也区别“善巫”与“恶巫”，分别代表与群众友好和不友好的乡绅。作为官僚或是某些能从政府活动中获得好处的人，一般不会制止一切剥削。但是如果从自己的地位和财产着想，他们就可以常常限制剥削的范围和程度。乡绅的任务——与普通的概念不同——是与其它势力如行会和乡村组织紧密

相连的。

一般来说，1949年前，农村中在当地有根基的地方组织是与中央政府控制下的组织相均衡的，乡绅则视具体情况作为一种干预者、调停者、保护者、有时是剥削者出现。1949年后，国共两党分别在台湾和大陆占据了农村，禁止公开的地方组织存在，乡绅作为一种团体也就不再起作用。实际上，至少在台湾，许多以前的乡绅和其它旧的地方组织的活动分子摇身一变成为新组织中的官员。在人民共和国的变化要激烈些。在共产主义革命最初的镇压运动中，乡绅基本上被处决了，许多曾在地方上有声望的人也被消灭，其他一些人则被驱散到偏远地区。北京比台北更明确地企图打破长期以来乡村和国家之间的均衡，取而代之的是，地方组织越来越变成中央政府执行政策的工具。然而，如我们将在15章中看到的那样，公社和大队并不绝对执行上级的政策，他们也通过反应情况对政策加以修正。

美国联邦政府和州与地方政府之间的明显的反集权关系看来与中国过去普遍存在的统治者和官僚为一方、地方组织为另一方的关系有许多相似之处。合众国的每一个州在很多事务中有充分的自主权，它们有自己的立法、税收和司法部门，这种形式狭义地说，是一种低水平上的重复。在美国，不仅每一个州，而且每一城镇、乡村都小心翼翼地保护自己的权利，反对任何可能形成的、来自外部或上级的干预地方事务的言行。

然而从根本上说，各级官员和美国民众所维持的交流方式及观点一致的程度，在稳定性和范围上与中国民众和政府的传统联系迥然有别。如果我们把中国人对政府的态度概括为是敬而远之的话，那么必须看到，美国人对政府的态度则是通过平等和认同来控制它。这种差异与我们在上一章谈到的尊崇英雄的不同方式有密切的联系。中国人以一种相互依赖的模式维持着与家庭、亲

戚及地方团体的密切联系，这种联系远远超过了他与更加广泛范围的社会之间的联系，因而他几乎没有理由在更为广泛的世界上，在人格和客体中间寻求社会安全和情绪安宁。然而，一旦卷入一场法律事务中或谋求一个官位时，与政府的接触就变得必要了。自然，不能想象中国人会超出那种相互依赖的模式来寻求与上级的接触：他期望金钱上的实惠，但却以上司慷慨为辞来请求；他期望打赢官司，却把这种希望说成是当官的好心。当官者拥有法律，而他，一个普通人，则只有通过服从才能得到。

以自我依赖方式生存的美国人必然毫不松懈地追求个人发展，这种发展不仅超过了他与原来团体的联系，而且也断绝了他以后的大多数联系。缺乏安全感促使他在亲属和故乡以外寻求社会需要的满足，或者是与英雄人物认同，不管是在政治还是在其它方面。

因此，美国人并不极力回避政府官员，相反地，他们对官员采取积极主动的态度。他们认为，政府的资助就如同父母的帮助一样理所当然，但象反对父母的干预一样反对官员干预私人事务。美国人通过民意测验、压力集团和法律手段来申明自己对政府的要求。这种主动的态度远远超出了一种应付外部的技巧，它的至关重要的因素是认同：一种被激发出的情感投入。因此，如同前面谈到的，与中国人对官员的冷漠形成对照的是，美国人倾向于爱戴或憎恨他们的公务人员。这种爱戴通过热烈的欢迎场面、形形色色的礼物、充满赞美之词的信函来体现；他们的憎恶则通过公开谴责，充满恶意的信件，甚至于暴力行为来发泄。

在建国不到两百年的岁月里，有四位美国总统遇刺身亡，遇刺的极大可能性已成为任何一位新总统都必须承认的职业公害。马丁·路德·金博士的被害，使得瑞典社会活动家冈纳·迈代尔（Gunnar Myrdal）担心，暗杀正成为美国人的一种生活方式。

在中国两千多年的历史中，除宫廷政变外，没有一个皇帝遭遇暗杀。皇帝的隐居以及出宫时侍卫的前呼后拥不仅是为了警戒，也是其威望和权力的象征。美国总统身边的特工人员的主要职责是保证总统个人的人身安全。而且，直接针对下层官员的暴力行为在中国也很罕见，一旦发生，作为一种规律，则往往具有个人复仇的原因，诸如后代的义务驱使儿子去刺杀父亲的仇人，不管他是不是官员；或者是男性的尊严使得丈夫去刺杀妻子的情人。针对美国官员的暴力行动正成为官员们在政府活动中采取的某种行动的后果。约翰·威尔克·布斯刺杀亚伯拉罕·林肯是以推翻暴政争取自由为名义的；希尔罕暗杀罗伯特·肯尼迪是因为后者提出向以色列提供新的武器装备。这些对于一般中国人来讲是不可理喻的。

美国人对约翰·肯尼迪总统遇害的悲痛是大多数中国人难以相信的；而已故总统的反对者所表现出的冷漠和满足也许更使他们吃惊。

刺杀，这种受对某个官员或其事业之仇恨或是对其战败的对手或失去的事业之热爱所强烈驱使的行为，典型地体现了普通人和最高级官员之间的感情纽带。中国人在其政府中通过已使用近两千年的消极的检查制度，作为一个整体他们要设立一道壁垒以尽可能将自己与统治者完全隔离。

由此我们不难理解美国的政治分裂何以通常发生在两部分不同的群众（以地理、经济、种族或宗教划分）及其领导者采取敌对态度的时候；反之，在中国，竞技场上的争夺则在人民与官员之间进行。中国几百年来有个说法，叫做“官官相护”，意思是说，当官者联合起来对付民众。而美国的政治斗争却是一些官员联合一些群众反对另一些官员及其拥护者。

第八章　政府的弊病

中国人和美国人对他们各自政府和官员们的不同态度并不能解释两国人民政治行为的所有方面，这也与人类生活的所有其它领域一样，存在着许多变化和不同于一般状态的差异。然而，这些深层的倾向的确提供了一种规范或参照点，帮助我们理解了许多东西，包括人们广泛探讨的政府腐化现象。

腐　化

在国民党在中国垮台前后，美国人就耳闻过无数有关国民党腐化的官方或非官方报道。自五十年代起，类似反映他们自己政府腐化的详细报道就已出现。从这种表面的相似性能否得出结论，认为中国在 1949 年以前已经毫无希望地腐败了，而美国在这方面则略逊一筹呢？

中国政府的腐化和官僚与人民之间生活水平与时俱增的巨大差别有着历史的关联。当权者们发现自己不得不靠非法所得来维持他们的地位所确定的生活水平。并不单纯是奢侈的欲望促使一般中国官员挥霍钱财，为晋升官职或保住官位而进行的激烈斗争迫使他们必须付出超过其收入的代价。要弄清这一点，必须对帝国的的科举制度作一讨论。

科举制度大约起源于公元初年，到公元 6 世纪确立。这种考

试除少数例外，所有男子都可参加。它以孔子学说为基础，从整体上说，有明显的公正性，并不存在腐化现象。

科举考试有四级：各地举行的每年一次的岁试；各省省会举行的每三年一次的乡试；京城的三年一次的会试和皇宫内进行的殿试。每一级考试的成功者便成为下一级考试的候选人。每年的岁试估计挑选30000到40000人，乡试选出1000到3000人，会试约选出300人，而皇帝的殿试则只选3人。

虽然通过各个考试等级是作官最重要的资格，但并不是所有这些等级的入选者都会被任命官职，也不是依照其所通过的考试的重要性分配职务。因此，在达到某一等级与实际被委任之间这段时间里，以及从颁发委任状到被提升的这段时间里，许多因素都会发生影响。

这样，我们就在中国和美国之间发现了两个微妙的但却很有意思的相似之处。第一，美国人所说的“抓住时机”和中国人所说的“运气”都是指那些环境的偶然巧合，这种巧合照美国人的话来说，能使有才之士获得用武之地。第二个相似之处也许更为明显，至少两千年来，中国始终有一个地方——长安、洛阳、北京、南京或其它首都所在地——与美国的好莱坞颇为相似。

在电影城及其周围，有成千上万的充满活力的男男女女，年轻人或老年人，聚集在这里的每一个房间、旅馆或酒吧，盼望着有机会邂逅好莱坞的大人物，或是等候着选演员的电话。一旦机会来临，就意味着名利会在一夜之间变为现实。直到20世纪30年代，十分相似的情境在中国的京都还存在着。那里，数以千计的官迷，年轻的，年老的，聚集在饭馆和省、乡的会馆里等待着长久渴望的与某位要人的会面或是小信使的到来。许许多多的美国人至死或直至放弃等待而离开好莱坞时，连一次试镜头的机会都未曾得到。同样，无数的中国人直到老朽或离开京都时连最低的官衔

也没有。但在这两个国家中，正是那些极少数幸运者童话般的故事所证明的一夜成功的梦想，给无数雄心勃勃的人带来了希望。

迫于这样的竞争，许多中国人必然要采用他所能使用的任何方式来达到他期望的目的。然而，一旦爬上这个台阶，要保住官位或谋求提升也是相当艰难的。由于所有官员的官位是否坐得稳都依赖于他们的上司是否满意，因而每个官员都随时可能被免职——不仅仅是因为无能，而是因为任何时候都有后台更硬的人想得到这一位置，或者因为他冒犯了某位上司。因此，他不得不不择手段地捕钱，同时竭尽全力在各种场合诸如上司的生日、亲属葬礼、婚礼甚至是被召见时给上司送礼以博得欢心。这些礼品经常是些稀世珍宝，它们反而代表了尊敬与孝忠。在反映南宋(约1200年)生活的小说《金瓶梅》中，作者描写了一个地方官员西门庆到京师拜访太师以示敬意的故事，后者是西门庆正想结交的人物：

> 这个有何难哉！我们主人虽是朝廷大臣，却也极好奉承。今日见了这般盛礼，不但拜做干子，定然允从，自然还要升选官爵。

接着描写西门庆与老太师的会面：

> "孩儿没恁孝顺爷爷，今日华诞，特备的几件菲仪，聊表千里鹅毛之意。愿老爷寿比南山。"蔡太师道："这怎的生受！"便请坐下。当值的拿了把椅子上来，西门庆朝上作了个揖道："告坐了。"就西边坐地吃茶。翟管家慌跑出门来，叫抬礼物的都进来。须臾，二十扛礼物摆列在阶下，揭开了凉箱盖，呈上一个礼目：大红蟒袍一套，官绿龙袍一套，汉锦二十匹，蜀锦二十匹，

火浣布二十匹，西洋布二十匹，其余花素尺头共四十匹，狮蛮玉带一围，金镶奇南香带一围，玉杯、犀杯各十对，赤金攒花爵杯八只，明珠十颗。又另外黄金二百两，送上蔡太师做贽见礼。

蔡太师看了礼目，又瞧见抬上二十来扛，心下十分欢喜，说了声："多谢"，便叫翟管家收进库房去了。

小说中的西门庆是个官迷心窍的商人，因此虽未明表，也看得出他的礼物并不会使他手头吃紧。但是，对现实生活中的大多数官员来说，薪俸是其收入的唯一合法来源，这种自我保护的需要只能使他们走向腐化。这一惯例如此明确以致在各级政府中普遍流行，金钱和财宝吞没了从低级到高级官员，帝国宫廷成员直至皇帝本人的所有掌权者。对一个官员而言，反抗这一现实无异是一种职业自杀。

满清末年，德龄公主曾在宫中陪伴慈禧太后，她的故事对我们最有启发性。德龄公主是 19 世纪末期任职于欧洲各国的中国外交大臣之女，自欧洲归来后，她曾在宫中陪伴慈禧两年，此后她写了一本描述奇妙宫廷生活的《御香漂渺录》。有一处她这样写道："在1894年到1895年中日战争期间的屡次军事失败中，慈禧太后不顾许多大臣的反对，坚持按宫中礼节举行她六十寿辰庆典。当时，各级官员送来成千上万件礼品，年老的慈禧对贡品一一亲自检查，哪件不称心，她就记下送礼官员的姓名。"

有些观察家把这种中国现实等同于美国政治家所谓的"诚实的受贿者"，并声称这种送礼并不完全反映腐化。这一观点具有广泛的市场。但是，从低级官员送到高级官员，最终送到朝廷的每一元钱、每一小件礼品都来自普通百姓。在这种不安全感与残酷竞争的紧张压力之下，文人和官吏既不能选择他们进行政治斗

争的方式，也无法逃脱这样的争斗。

例如，1943年，云南省政府中的一个民政官员为其母庆贺60寿辰，他手下的每个县长都送来一个16盎司的纯金金锭作为贺礼。这样的礼物无疑是一个或少数几个县长的主意，可一旦有人这样做，其他人只能别无选择地如法炮制。为了承受如此沉重的财政负担，几百年来中国官员向最高出价人出卖司法、公职和特权。贪污现象如此严重，使那些不贪之人很难证明他们事实上是很清贫的。

中国政府的腐化确实是中国人互相依赖的基本社会生活方式的另一方面。在家庭中，孩子与父母相互依赖；在官场里，下级给上司送礼，上司则回报以官职或提升。这种依赖无需遮掩，也无人为此感到丝毫羞耻。中国的腐化作为一种特征与美国政治生活中阴暗面的明显区别是，这种依赖表达了一种固有观念。西门庆给太师的寿礼清楚地表明了官僚特权的范围，这不是暗地里的交易，而是西门庆可以与朋友公开谈论的话题。一旦通向太师的路子打通，那么所有的门都会对西门庆敞开。

相互依赖的观念使我们比较容易理解为什么裙带关系在中国政府中如此普遍。由于存在着基本個体、家庭和更广泛的亲属之间几乎是不可分割的联系，便导致一种不可逃脱的结局：每人都将支持他人或被他人支持。希望給亲友的人帮忙，也期望他们对此有所回报。

正是由于这些原因，中国人从未对官员掌握法律而人民只能从他们那里乞求正义的传统发生过根本的反抗。虽然皇帝对他们要求很多，他们反过来也可以要求和得到很多。正是这些原因，使得中国的商人们决没有想过要起来保护自己，尽管几百年来他们始终是中国“重农抑商”政策的受害者；相反，某个商人发财后，他首先是去巴结某个高官，在政府中谋个官差，这样他就可

承继官僚们的威信与权力，这才是他最终的目标。

到此为止，我们的分析给读者的印象可能是仅仅证明了某种普遍的看法，即政府的全面腐化是中国的特产，或者不管怎样也是东方特有的。在日本维新后不久，《哈泼斯》杂志发表一篇文章，结论称中国人是一群"有组织的、腐化的"人民，这种杂志式的随意判断在当时及以后都不是个别现象。几年之后，一位学者诺斯罗普为这一流行的观点提出了哲学上的支持。诺斯罗普写道：

> 在泰国，一位非常聪颖的基督教传教士对我说："虽然亚洲人偶尔受到西方革新的影响，但只要他们的时间轮回理论不改变，这种腐化就不会结束。"这是由决定世界的物质之本质所决定的，或是由此时此地我们直接感知的世界的本质所决定的。这些事物转瞬即逝，因此就人而言，他们不愿始终与这些事物互相联在一起，而人本身在某种程度上就是一种短暂的现象。

诺斯罗普观点的一个谬误之处是，他没有看到亚洲不同社会之间的差异。如果象诺斯罗普所称的那样，广泛存在的腐化现象为东方生活方式所特有，那么立刻就应该把整个日本社会和传统的中国商人排除在外，日本政府和中国商业界都没有染上中国官场中的这种弊病。中国商人的良知和正义感在西方贸易伙伴中早已是众所周知的；日本官员尽管在侵略远东的全盛时期在国内外很有势力，但也没有任何证据表明这种权力显赫到可以拍卖的程度。近期对田中首相涉嫌受贿的控告是个例外，并非规律。诺斯罗普所看到的腐化只存在于人们生活的一个领域，或只是在一、两个具有类似生活方式的民族中泛滥。

第二点，也是他的观点中最严重的缺陷，诺斯罗普似乎认为腐化只与他所描述的东方生活方式相联系。但事实上，他必须知道，在今天的美国，腐化已经蔓延或正在蔓延。无论西方的时间理论是什么，似乎都不能制止这种腐化。我们将看到自我依赖的生活方式已经加剧了这种美国式的腐化。

显而易见，引起中国政府腐化的多数因素只能有限地用于美国。首先，中国政府的腐化与在社会生活的其它领域缺乏有利可图的经济机会有密切联系，而在美国则不然。前面我们比较了中国的京城与美国的好莱坞，那里都聚集了成千上万等待机会的人，但这种相似性不过是表面现象。在好莱坞没有成功机会的美国人常常能在其它领域有所成就；而在北京或南京没有找到机会的中国人很少有人选择其它事业发挥其才能，这种人至多可能当当教师，这是追逐官位者最后可以从事的一种职业。换句话说，在南京和北京的失败对许多官迷心窍的中国人来说，比起想当明星的美国人在好莱坞的失败是一种更大的个人灾难。在美国，社会和经济的发展给人们提供了比做官更优越的可能性，促使大多数美国人不愿进入政府部门。

然而，进入联邦政府的美国人发现，他所处的组织机构虽然还不算完善，但却比1949年前的中国要有效率得多。首先是由于政府三个基本部门互相牵制；其次，大多数美国行政官员的雇用和解雇整体来说是根据客观的固定标准，因此他们所享受的工作的稳定性程度是他们的中国同事难以想象的。

相对说来，少数担任联邦、州和城市职务的官员，其命运也可能以他们上司的意志为转移，但那些公务人员至少不必担心被免职，虽然他们的提升也许或由于上司的不满或立法者无根据的指责而受到阻碍。多年来，中国的改革家呼吁采用这些实用的美国体制，以尽可能消灭中国政府中的腐化现象。

怎样赢得好感和影响官员

自我依赖又是怎样与美国政府中的腐化现象相联系的呢？在两国人中间存在着不同性质的腐化，粗略地说有五种不同的政府腐化：（1）贪污资金；（2）有意或无意地挪用资金和物品；(3)非法勒索民众；（4）裙带关系；（5）官员出卖影响力或是来自政府内外的压力干扰官员的工作。这五种类型自然不是彼此孤立的，所有这五种类型在中国都能发现，但在美国不存在第三种类型。中国官员最普遍的腐化是贪污、勒索和裙带关系，而美国官员最常见的不良行为是挪用政府资金和商品以及出卖影响力。

美国官员经常通过审查账目以及其它检查敲诈欺骗行为的途径来避免贪污，由于人们广泛具有法律权利的知识，使勒索得以避免。在公众眼中，贪污无异于公开的偷窃。事实上，根据法律条例，一个被控贪污少量现金的邮政人员比通过贿赂而从政府获得百万资金的人判刑更重。我们说："公职就是一种公众信任"，但私人利益的团体活动却没有如此道德限制。不可否认，挪用资金或商品与操纵影响力是完全不同的两码事。美国两大党中的许多人都指责政府浪费开支（也有人声称这些开支对于维持美国的强大绝对必要），然而，无论政府的开销是通过正常途径还是属于防御开支的紧急支出，都存在着两种浪费：一种是正常的人类失误，例如效率低；另外一些则近于腐化，例如美国官僚中极其普遍的建立个人权势的现象，那些通过个人不必要的开销或不断增加预算以增强自己权力的官僚们——民事或军事官员——就不仅仅是效率低了，他们是用公共开支来提高个人威信与权力。

但是浪费与政府的目标背道而驰，无论这个目标是在社会财富、战备方面还是在援外方面，无论是在国内还是在国外，公正

的观察者都毫不怀疑地承认，这里比世界上任何其它政府都存在着更多令人瞠目的浪费。我们毫不夸张地补充最后一点，即美国人是所有人类中最浪费的。个人权势的建设者们挥霍的财物并非有些人所声称的那么必要，也不是政府内部的坏蛋所为。查尔斯·海纳曼是从事官僚政治研究的学者，他告诉我，华盛顿及其它地区的官员们的主要动力是“不愿做傻瓜”。每一个地方长官、委员会主席或部门头头都想使自己工的作做得最好，干得最多，很少考虑纳税人的开支或政府其它部门可能的限制和干预。美国官员的这种假想是没有错的：如果琼斯组长没有为他的班子要求更多的预算的话，约翰斯顿主任就肯定会为他的人马要求很多。这时，约翰斯顿必然会比琼斯干得出色，而琼斯就会显得既差劲又愚蠢。另一方面，国会、高级行政官员和一般民众喜欢并赞扬那些功绩卓著和名声响亮的官员而不管他们的花销如何；很少见到一个官员对大项目的开支斤斤计较，或是别人称赞他有经济头脑。事实上，在许多人看来，路易斯·A·约翰逊——杜鲁门执政时期颇有经济头脑的国防部长——的不幸遭遇，无论事情的来龙去脉如何，都将长期作为许多官员们所应吸取的客观教训。

国会自身最近也受到了刺激，由于“突然超过过去十年的消费”而获得了参议员威廉·普罗克斯梅尔的金羊毛奖(1979年)。十年以前，两会雇佣10700人，每年花15000万美元；1979年，相对应的数字是18400人和55000万美元（据1979年8月30日《旧金山纪事报》，詹姆斯·基尔帕特里克报道）。

害怕成为傻瓜是渗透到美国人一切生活领域中的自我依赖方式的具体体现。例如，许多大学都设立了一些系研究协作问题。在得到可能的资金来源及签订合同之后，系里向研究者们询问工作设想并非唐突。看来人们相信这样的格言：如果有钱，我们会有办法花掉它的。

为什么呢？在大学里，通常都是给各个系发个通知，了解一下在去年或过去几年中得到联邦基金的各个研究机构的工作进展情况。如果类似的机构比我们的机构干得更好，难道我们就不干了吗？唯一的办法是给他们越来越多的工作，使其能够获得越来越大的成功。这种攀比十分狂热，但失败却是一个严峻得多的考验。

害怕成为傻瓜与玩弄影响力相联系。影响力并不完全是坏事。事实上，在影响他人的技巧上富有艺术性几乎是每一个人都非常希望的。戴尔·卡耐基迅速成为著名人物是因为他认识到，美国人的希望是使自己具有诱惑力和表现自己。诱惑力是每个美国推销员的生命线，是所有公共机构和某些宣传工业或商业产品的广告机构的共同要素。任何公司的头目都知道，巨大的利润不仅来自产品的质量，或它对公众和一般经济的必要性，也依赖于广告商和公共关系专家所努力影响的潜在消费者的总数量。在任何一个公司中，这些说客的一般工资或奖金的比例要高于制造产品的技术工人，如工程师或化学家。

我们都记得柯立芝总统的名言："美国人的事业是商业。"如果美国人的事业是商业的话——这是大多数美国人都接受的命题——政府一定也象商业一样运行。事实上，搞垮一个公务员最有力的理由之一是他不具备商业经验。林肯曾由于败者从教或从政的说法而不得不忽视自己作为律师的经济失败，他选择了政治；威尔逊在任新泽西州州长和国家总统时都受到过对他事业背景的批评，大概说他没有受过有关处理国家事务的训练；对富兰克林·罗斯福的家庭最严厉的批评是说不曾放手让他处理自己的经济事务；杜鲁门经常受到攻击的是他那引人注目的商业失败，那时他尚未成名。尽管有这么多批评，罗斯福和杜鲁门还是坐上了总统宝座，肯尼迪也同样没有商业经验。但这种攻击的不断出

现反映了商业在美国的重要性和威信。可政府如果象商业一样运行的话，我们又怎能期望排除影响力这个最基本的商业技巧呢？

由于这种尴尬场面的困惑，许多人又区分出政府的两种影响力——一种是道德上可以接受的，另一种是不能接受的。但实际上并不存在明确的分界线，每个人都是根据自已的方便划定界限。如果由于公务人员与歹徒勾结而使骗局畅行无阻的话，所有诚实的公民都会呼吁起来消除这种状况；但假如是利益之间的冲突，而每种利益都有其自身存在的权利——如黄油制造商与奶品制造业的利益，煤与天然气，陆军与空军，海军陆战队与海军之间冲突——的话，那么还有什么合法性可言呢？用言语和信件去影响一个国会议员或靠魅力与尊严赢得他之间究竟有什么不同？这两样都能被特殊利益的说客所利用，也是每个公司的公共关系官员和推销员的常用手段。例如，50年代初期，肯塔基州的国会议员梅被指控犯有受贿罪，有证据表明他与迦尔逊兄弟相勾结并接受他们的礼物，后者通过这个代理人的帮助获得了与政府的合同，使他们的公司从一个小小的信纸生产商发展到拥有几百万美元的大联合公司。那么，一个说客给政府官员送礼与许多大公司的进货员接受未来卖主过分慷慨的赠酒、宴请和礼物之间有什么区别呢？

确实，这种差别非常细微，就象伯纳德·高尔德法恩曾在有关他的维卡那外套丑闻暴露时所说的，他不能理解。读者可以回想一下，高尔德法恩这位波士顿的企业家曾给艾森豪威尔的亲密助手谢尔曼·亚当斯赠送了大批礼物，包括著名的维卡那外套。亚当斯这方面据报道是代表高尔德法恩的利益向联邦贸易委员会和安全与交流委员会说情。亚当斯在白宫压力下辞职，并得到私下赦免。艾森豪威尔只是说亚当斯“太轻率”了；但高尔德法恩，一个由于藐视国会和偷税罪蹲过几年监狱并于1967年去世

的破产者，在为他的行为辩解时更为直率：

> 我心里并不觉得我做的有什么错。如果我错了，如果我做了我不该做的事，我很抱歉，要改正错误，这也许是个误会。

报道此事的新闻周刊解释高尔德法恩的哲学道："有次高尔德法恩回顾他的致富之路，他回想起该从1897年贿赂俄国边境巡逻的哥萨克卫兵算起。第一次的交易最终使他将其施用于美国（'瞧，甚至那时就有受贿者，象今天这儿有受贿者一样！'他解释道）。高尔德法恩露骨地承认有预谋地送礼是他习以为常的事，这不仅仅是他感兴趣的'交易'，也是他寻找新英格兰市中'伟大'或'近于伟大'的伙伴关系的手段。他收集到的政治家就象邮票一样，'我有机会遇到你在过去那个国家遇不到的人'，他曾说，'我不知道其它表示我谢意的方法'，他说他有给政治人物送钱送礼的癖好，'我将继续送给他们直到永远'。"

高尔德法恩的见解看来只有极少数的美国人会接受。我们又怎样解释比亚当斯事件更为严重的杜鲁门时期哈里·沃恩少将和高级冷藏箱事件，以及后来约翰逊时期鲍比·贝克的娱乐活动？沃恩、贝克、亚当斯、众议员梅和其他同类是以内战时期的罗伯特·巴朗斯为先导的，他们无疑又将会被其他精力旺盛的影响力寻求者所继承，这些人也许会更激烈地为自己的行为辩解。

然而，他们的辩解既不需否认也无需雄辩，在他们周围就有广泛的支持者。

例如，众议员查尔斯·C.狄格斯（密执安州）尽管被指控有29项邮政欺骗和接受部下的酬金之罪，但他仍能重新当选；众议员丹尼尔·J.弗罗德（宾夕法尼亚州）尽管被指控涉嫌受贿，

才使他被迫辞职；参议员赫尔曼·托马奇（乔治亚州）夸耀说他从未做过错事，尽管事实上他在参议院透支总额达37125美元而受到参议院道德委员会的批评；韦恩·海斯由于性的原因将伊丽莎白·雷列入政府人员工资名单从而失去在国会的位置，而他自己并不觉得有什么错，“我想这里的人（俄亥俄州的圣克莱尔威利）觉得如果把每一个在床上摔跤的人都锁住的话，那么外边就不会有一个人了。”（据1978年6月5日《芝加哥太阳时报》，艾伦·沃伦报道），他于是很快被选入该州议会。

在这种情况下，人们可能会欣赏联邦调查局最近披露出的为期两年的“毒刺”行动的意义，它牵涉7个众议员和一个参议员。特工人员伪装成商人和富有的阿拉伯人愿意付贿金，交谈中他们开价约70万美元。整个情景都被录音或由暗藏镜头录了像。最后的审判也许不会在几个月内完成，也许是几年，但我们很难同意两位加利福尼亚的国会议员所表示出的愤怒。众议员唐·爱德华兹说，“需要制止联邦调查局采用‘圈套’的诡计来抓获受贿者”；参议员阿伦·艾伦斯顿说，“联邦调查局不适当地在一些立法者面前显示诱惑物，它应当集中关注众所周知的犯罪活动，而不要以这种方法对公职人员施加压力”（1980年2月17日《旧金山纪事报》）。

依我看，对这些受冒犯的立法者的回答很简单，地方警察和联邦机构不也对普通人采用圈套的方法抓获贩毒者和其他犯法者吗？

从商业的立场出发，推销员给家庭主妇送平底煎锅以使她购买全套烹饪设备；高级经营者给白宫的部长送貂皮外套以期政府的数十亿美元能幸运地降临到他头上，再吐出一小部分作为回报。这两者在原则上几乎没有什么差别，在腐化与合理影响他人之间缺乏明确的界限，因而很少有人知道该在何处止步。

布莱尔·鲍利斯的著作《怎样在华盛顿发财》十分畅销，它与较早一的有关美国政府腐化的新闻纪录中的里程碑之作《史蒂芬斯·林肯自传》有明显的类似。后来的著作如沃尔特·古德曼的《体面人：美国人生活中的腐化和妥协》与詹姆斯·迪金的《说客》都讨论的是同一问题。

在林肯·史蒂芬斯生活的环境中，一个想在政府中谋职的人必须通过给地方或州的行政官员和立法人员送礼才能获得公共事业特许权和其它好处，从而为市府或州议会所接受。在布莱尔·鲍利斯看来，所有渠道都通向华盛顿以及那些在国防合同、工业、商业和农业贷款以及提供无数好处的方面拥有特权的人。就象鲍利斯告诉我们和史蒂芬斯·林肯所知道的那样，腐化者和被腐化者始终都在寻找能给自身带来好处的源泉，只要能成功，自我依赖的个体可以踏上他们面前的任何道路。

我们再次发现中国和美国影响形成的高度相似性，但无论如何，二者的差异更有意义。贿赂政府官员而利用其影响力的中国人所明确表露的欲望是要在将来依靠他们，这就是我们在前面看到的小说中的西门庆的态度。正如事实所揭示的那样，现实生活中每个中国官员的座右铭总是"有后台才牢靠"。当两个中国官员互相接触时，总要先涉及彼此的后台或后台中共同认识的熟人。必须记住的是，后台与寻找后台者之间的关系不是短暂的而是长期的；这种关系使送礼者成为服从者，受礼者成为上级。

但美国人收买政府成员的影响力则是通过他们的政治"门徒"的活动来达到在赞助人利益受到侵害的领域进行控制或影响的直接目的，因此，他们之间的关系是短暂的而不是长期的。这种关系使送礼者成为上级，受礼者成为服从者。这就是为什么影响中国政府官员的方法在种类或普遍性上主要是"礼品"，但在美国却是从愤怒的公民来信、地方团体请愿和已注册的说客在议会

但他仍是他的选民们热烈颂扬的对象，只是身体虚弱和即将退休议会休息室里的警告（这是中国没有的影响形式，在美国却是可以接受的“合法”压力）到定期的保护费、貂皮外套和豪华的交通工具（在美国称为“贿赂”，在中国则叫“礼品”）。

第二，大多数中国影响力的寻求者希望在官场谋得职位或得到提升；美国人的行动却是保护和发展政府之外的私人利益，这种利益常常是巨大的。美国影响力寻求者不仅是个人亲自赴首都，利益团体组织已很严密，而且长期雇佣有势力的律师和公职人员。通过这种方法，全国制造业联合会保护自己并从美国商务部获得许多利益，农民则从农业部，全美医学联合会从健康、教育和福利部，工会从劳工部，航空公司从民航局获得利益。但通常说客的活动更普遍，而且并不直接针对某个政府机构。例如，石油说客、房地产说客和代表武器制造商的说客的目标就是整个国会。

第三，中国的影响力交易局限于少数有合适地位的官员，人们也只是为了某种特殊的目的才与他们接触。例如在许多朝代的末期，官员人数的纯膨胀似乎是求官者的大发泄，而且收税人和执法人一般来说都是滥用权力。那些已有影响的人经常在损害那些无影响力的人的情况下惊人地发迹，但这不会持续很久，因为这种现象正是王朝垮台的主要决定因素。新的贵族走进来，打扫干净房子，然后与家庭和地方社会共享成功，赢得赞誉，于是对影响力的追求又重新开始。

反之，在美国，最高级的影响力交易是看不见的。因为政治影响力的利益并不确定于某种政府工作，甚至政府的合同也是随着国家总的商品和经济增长而兴盛的。1946年，正式的游说法开始实施，到1965年，总共有4962家个人和组织根据游说法注了册，每年约500家。后来，1950届国会调查游说活动委员会主席弗兰克·布查南估计，实际存在的数目大约是已登记者的三倍

多。如果依据这一估计，在这段时间内，就约有15000家，每年1500家。然而，再根据另一个估计，即“每一个国会成员至少有8到10个说客”，则说客的数目将猛增到每年5000名。然而由于说客的数目是随着他们所涉及问题的复杂程度而增加的，这个数字在今后几年还会有显著提高。不管数字是否确实，都可以放心地预言，美国政府官员将越来越多地受到私人利益的拉拢。仿佛他们是一种自然资源一样，越来越多地受到组织严密的压力集团和那些最精通人类动力学艺术的人的利用。这种复杂性的体现已使得一些压力集团声称，他们已花了“几百万元为教育或公共启蒙事业，但没有一分钱是为游说”。

这种预言并不勉强。事实上，许多说客并不象中国人想象的那样是暗地活动的人物，而是非常受公职人员尊敬的。自1946年以来，已有20位前参议员，70多位前众议员注册为说客。在以前注册过的人物当中有象前密执安州州长，后任住房和城市发展部长的乔治·罗姆尼；前副国务卿和驻联合国大使乔治·W.鲍尔；前最高法官和美国驻联合国大使阿瑟·J.戈尔德博格和美国律师联合会前主席查尔斯·S.里勒这样的人物。1979年，卡特总统的弟弟比利·卡特注册为利比亚说客。因此，说客们所代表的利益不仅多种多样(从铁矿出租人联合会到美国退伍军团)，而且还包括外国政府。因而前国务卿迪安·艾奇逊曾作为委内瑞拉政府的代表；前纽约州州长和两次总统候选人托马斯·E.杜威曾作为土耳其共和国的代表；联邦公平机会委员会负责人弗兰克林·D.罗斯福爵士曾作为多米尼加共和国的代表。

显然，做说客并不要求有担任过公职的资格，然而担任过公职的人更适合做说客。

许多年以前，林肯·史蒂芬斯曾对一群洛杉矶商人简单明确地谈到这个问题的实质。有位听众在听了他有准备的演说后仍感

到他未触及事情的核心。在场的一位牧师问道："我们要知道的是究竟是谁建立了这套方法……不仅在旧金山和洛杉矶，不仅在这一代和上一代，而是在世界开始时就有了吗？"史蒂芬斯答道：

"……你知道，许多人说是亚当。但你可记得，亚当说是夏娃？……但夏娃说不，不，不是她，是蛇。这就是你们牧师困惑的地方，你们谴责蛇、撒旦，现在我来了，让我来告诉你它是谁，它是，苹果！"

中国人的苹果在官僚那里，但美国人的苹果却是从政府的树上掉到私人手里。在中国的官僚之树上只有为数不多的苹果，但在美国，只要美国政府存在下去，它就仍是私人利益——工业和商业，农业和农工业——成功或失败的关键所在，就象过去那样，苹果将在美国的果园里茁壮生长。

反抗和分裂

联邦政府道格拉斯道德标准委员会1951年度报告中引用了一首古老的英国民谣：

> 法律缉住了男人女人，
> 他们盗走了公众的鹅群；
> 最大的罪犯却被放纵，
> 他们从鹅群偷走了公众。

漫画家赫尔伯特·布鲁克注意到了给政府官员送礼（如伯纳德·高尔德法恩送礼给谢尔曼·亚当斯）与国会中特殊压力集团的影响（如在石油利益团体的努力下获得海底石油资源）二者之间在待遇上的反差，布鲁克说：

"行政部门中许多不道德行为给我印象极深的是它十分廉

价——是平庸人的一种平庸的政治不道德……它的极度廉价……包括高级冰箱、优质外套、免费饭店房间等，使得它能被任何人抓住——比大的政治不道德要容易得多，后者还要有较高的数学而且也难于看到……几百美元到几百万美元的帐目只是个大数目，它们是看不到的。

"如果一个家伙打算搞点不道德行为，显然他最好是搞大的，而且不要玩弄那些大多数人熟悉的花招。"

这首英国诗也可找到一个相似的古老中国谚语：窃针为贼，窃国为君。

然而，尽管中国格言和英国诗句之间存在明显的相似性，但两者的应用却相当不同。大多数腐化的中国官员和寻找影响力的人可与偷鹅的窃贼相提并论，但他们很难有机会拿走村里的公众。拿走公众的中國窃贼或可能的窃贼只能是强盗。作为一种传统，"对某个特定利益的任何有组织的压力和要求，如果是公开进行的话，将被看作是对公共安定和秩序的粗暴践踏"，因而，群众的不满可能表现为一种公开的叛乱。当这个叛乱的领导人成功地推翻统治王朝并制服他的对手时，他就成为了新王朝的君主。

两国政府中都有特定的内部压力，当他们不能履行职责时，要么采取改革的行动，要么就是被替换。

我们前面已经谈过，除了王朝更替之间短暂的混乱之外，中国的皇帝和他的官员们受到了人民的绝对服从和尊敬，这是美国人难以想象的。1949年以前的几十年内战使得事情显得有些模糊，但是就在异族统治的满清时期，北京的皇帝如果传旨要一个驻扎边境、统帅大军的有过失的巡抚自杀的话，这个命令肯定会不折不扣地执行。同样，州官和县官的权威在他们权力所及范围内也不成问题。皇帝的消亡基本上没有改变这种舆论气候，而且一直持续到现在。人民共和国二十年的骚乱并未能导致政权的崩

溃，这也许预示了某些新的东西，我们在后面还要具体谈到。此外，我们还注意到，对于中国人来说，他们有如下保护自己的方法：（1）消极的检查制度，用以自己解决争执以及通过风俗和传统限制政府的权力；（2）裙带关系和熟人关系，使得个人寻求加入显贵行列或甚少使自己免于非法的税利或其它审判不公的重荷。

然而，偶尔也有对腐化的公开抨击。1819年，帝国政府的一位监察官陶澍向皇帝呈奏了一份措辞激烈的奏折，列举出"官僚腐化的八种形式"。大约1927年，冯玉祥将军（西方人所称的"基督将军"）开展了一场"官员清廉"运动，他自己便是这一运动的模范。但是这些以及其它改革体制的努力很少或几乎没有什么效果。中国人并不愿意改变这种制度，仅仅希望有清官来代替个别官员，最好是由自己或自己的亲属取而代之。

在中国的文献中，我们没有发现如摩尔的《乌托邦》、贝拉米的《回溯》或其它流行于西方的乌托邦式作品一样的著作。王充的《论衡》大约作于四个世纪以前，是唯一提出有关政府结构等基本问题的著作，但它从未得到广泛或认真的注意。另一方面，小说中充满了清官或超自然人物惩治贪官的故事，其中最有名的也许是最普及的要算《包公案》和《济公传》了。包公是一个正直无畏的清官，皇帝授权他主持公正，甚至可以触犯有罪的高官和贵族。为查明真相，他常要深入到令人生恶的人当中。济公，一个邋里邋遢的疯癫和尚，是一个惩治权贵、救济穷人和被压迫者的神。另一本小说是《水浒》，描写罗宾汉式的中国绿林好汉，我们在前面章节中已经提到过。他们对待官员飞扬跋扈的方法的本质是一样的——惩恶扶弱。

美国政府与人民的关系要动荡得多。在政党之间和内部，各级政府之间，同一级的各部门之间，警察和个人之间，不同组织

的利益之间以及行政首长和下属之间等，克制的或公开的冲突是正常状态。在美国，很少有某个行政当局在其官员就任时能够代表50%以上参加投票的公民。当公众舆论倾向于认为这是合法的而加以接受时，这一"公众任命"的程度就可能在当局执政期间产生剧烈的波动。联邦政府的行政官员和各个部门不仅在国会的严密监督之下（即使其大部分成员与总统同属一党），而且只有司法部门才能永久地摆脱大部分一般民众所施加的持续的压力。

这一冲突状态及其结果固然构成了坚固的民主体制，但除了行政和立法部门的相互牵制外，公众舆论也是极其重要的方面。表达方式有多种多样，可能是抱怨警察头子的报刊文章，也可能是数量极大的寄往国会和白宫的信件，群众游行甚至公开的暴力行动。

这些抗议呼声或骚乱，如果重复多次，至少能部分地有助于政府组织内部的某些改变。例如新政，本来只是对一个全国性的社会变革要求的反应，最终却影响到联邦政府和整个社会结构的关系。

这种意见首先产生于25年前，其呼声由于几次显著的历史发展而得以加强，其中之一就是始于50年代的要求种族平等的民权运动，1954年，最高法院在布朗诉教育委员会一案中取消了学校中种族隔离的法律基础，虽然现在学校中还未做到黑人与白人完全同校，居住方式上也仍然表现出严重的种族隔离状态，然而毕竟在一位最高法院的黑人大法官之外，有了许多黑人担任的法官、市长、内阁成员、公司负责人和董事以及大学校长（例如密执安州立大学、萨克拉马托加州大学、新泽西州立学院的校长、院长）等。大众媒介如电视自50年代末问世到60年代初的很长一段时间里，屏幕上除了黑人仆人或全部由黑人主演的影片

如《阿莫斯与安迪》之外，根本看不到其他黑人的面孔。如果没有午餐柜台座位之争，华盛顿特区穷人的游行和无数其他公开要求对社会、经济以至国家政治结构进行根本变革的大众抗议活动也许不会发生或较晚发生。

另一个重要的发展是反对约翰逊总统导演的越南战争运动的成功。反省一下，这场战争却是美国的一场灾难，就象大卫·霍伯斯顿在其著作《好人与聪明人》中所说的那样，这是许多美国人和他们的领导者起初并不想要的战争，他们是被一点一点拖进去的，当意识到这一点时，早已深陷泥潭。然而，约翰逊总统急不可待地随意扩大战争，并通过副手迪安·拉斯克和尼克拉斯·凯征巴赫傲慢地通知国会，说他无需立法者的授权，因为北部湾决议就是这种授权的“功能同义体”。这一声明立刻就被参加新罕布什尔州初选，并在反对约翰逊运动中取得绝对成功的尤金·麦卡锡抓住，声称要“把问题交给人民”。这种反战情绪很快愈演愈烈。令人惊讶的是，一个看来决心以战争解决一切问题的总统竟突然决定置身政治和与他的共产主义敌人公开战斗的行列之外，被迫改变初衷。

另一个令人吃惊的事件是尼克松总统由于水门事件丑闻而不光彩地辞职。看来个人发动、公众要求、甚至一个水门事件都能使政府进程和职能发生改变。

有些怀疑论者坚持认为，50年代的凯弗维犯罪调查、60年代的参议院欺骗事件调查以及70年代的水门事件调查等唯一有意义的结果是它们在电视屏幕上的娱乐价值，在此之后，人民和官员早晚会忘记这样的调查。不可否认，这一谴责反映了部分事实：调查、告发然后遗忘的趋势在美国不是没有的，但这决不是独特的美国式错误。

当然，压力集团也会为维持或改变某种状态而努力。枪械说

客到目前为止成功地压制了任何建立枪支控制立法的企图。1978年一个全国性的调查显示，84%被调查的人，包括拥有枪支者，赞成“利用严厉的联邦法律管制新购手枪的注册”（1978年6月4日《芝加哥太阳时代》）。但这个枪支管制法的实现看来还很遥远。当新罕布什尔州枪支所有者协会邀请参加州总统初选的候选人（6名共和党人，1名民主党人，杰克·卡特代表他父亲）致词时，所有的人除伊利诺州的众议员约翰·安德森外都对持枪者表示理解（1982年2月19日《旧金山纪事报》）。杰克·卡特说，“我父亲生来就是个运动员，但他在十岁时第一次害怕了。”这就是压力集团的力量，尽管他们是少数派。但同样的事实是，其它压力集团如“公共事业”和它较早的伙伴“全美公民解放联盟”也一直在促进变革，没有这种广泛支持发动变化的机构，改革不可能发生。

在中国，没有可与之相提并论的政治活动。尽管有许多伟大的皇帝和正直的清官，但由于各种原因，他们在中国历史上却占据了相反的位置。在中国，当政府的压迫过于深重时，人民最后的行动总是民众起义，然而，新的统治者仍只用与前任相同的模式来管理国家事务，而并不改变政府的形式和实质。

英国统治者为了建立神圣的皇权象征，总在伦敦的威斯敏斯特教堂加冕；与此相类似地，中国皇帝总是说他是从上天那里得到的权力，这种权力被称作天命。但与英国君主不同，中国皇帝或王朝不是永久地拥有这一天命，甚至在理论上也不是。只要皇帝能维持天下和平昌盛，他就能保持这一天命。一旦他不能做到，他就有失去天命的危险。

皇帝失去天命时总有许多特殊情况。当洪水饥荒出现而皇帝不能拯救百姓时，就可能产生人民的暴动，而他也无法有效地镇压。当暴动达到危险程度，特别是如果暴动首领成功地控制和巩

固了大部分帝国领土时，丧失天命就成了确定的事实。天命可能会降临到重建和平繁荣的新统治者头上，或者以玩世不恭者的口吻说，天命被新的统治者在巩固其权力过程中捡起来了。在这种政府概念之内，只要统治者较为仁慈，人民就会服从。

此外，一个欧洲的国王或大公可能会被革命者赶走，但流放的统治者一般保持他对过去领土的所有权，许多臣民可能加入他的流放或继续在他的祖国活动以支持他来日的复辟。中国的形式也许完全相反。一个前皇帝除了少数奉承者外，人民心里决不会认为他会有什么好结果。一旦一个中国统治者丧失天命，就不会再有机会得到它。事实上，在整个中国历史上，还没有一个垮台的皇帝重新夺回他的宝座，其后代也不会有比他更好的机会，皇族血统并不能保证他能成功，尽管在战争期间，它有时对外可作为一种方便的号召。

另一方面，一个在王朝抗衡中崭露头角的强者在建立自己王朝的法律和道德基础方面不会有困难。新统治者的产生不会有什么结果。因此，地方政府中的一个小吏可变成汉朝（公元前206年—公元8年）的开国皇帝。15世纪末明朝（公元1368年—1644年）的创立者起初只是某个不知名的庙里的小和尚，当他成功地击败所有对手之后，也就没必要为自己的过去作掩饰，相反，他的身世很快就成为描述他不平凡经历的民间传说的题材。其中一个传说是说有一条龙（皇族的象征）投进了他母亲的胎中。这决不是一个特殊的传说，传说中中国统治者的出生总伴随着很多超自然的现象。

这样，中国政治权力的基础从来都是一种事实而不是合法性或争议点。一个皇帝的后嗣没有拥有他祖先已丧失的宝座的固有权利，相反，一个街头小瘪三如果能消灭竞争对手的话，也能大大方方地问鼎皇权。这种新王朝一旦建立，很难发现会出现持续

的反抗。中国的文官们迅速而自然地变成忠实的拥护者，虽然有极少数反对者被誉为杰出人物，但绝大多数改变立场的官员从没有人被指责为缺乏主见。

这种模式与中国人的个性心理特点有内在的联系。我们在上一章中发现，中国人具有安全感，随着年龄的增长，他在基本关系中的地位将逐渐提高，因而他没有什么必要去与更广泛的联盟或关系进行认同；阶层、成功、英雄或中央政府等因素影响他的基本关系的稳定程度，而他对这些因素的关心又受到这一稳定程度的限制。只有在基本关系网中他才能发现成功或失败最有意义。中国君主之所以可以滥施虐政，从根本上说，是人民对他及他的官吏不感兴趣的结果。中国政府处于一种平静状态之中，没有任何号召人民积极追随政府的行动。如果统治者根据传统和习惯实行统治，人民是必须服从和敬畏的；如果统治者失去控制敌人的力量或试图领导人民走一条未经检验过的道路时，人民也会毫不犹豫地脱离统治者。

美国人的基本关系很少或根本不存在，他们试图通过更广泛的联系来提高自己的重要性。结果，他带着极度的焦虑和认真劲将自己与协会、阶层、成功象征、英雄或政府本身联系在一起。他有意或无意地希望这些联系中的某一联系提供给他安全感，特别是地位——这种对于个人重要性的自我感觉必不可少的组成部分，很少有人没有这种安全感还能生存下去。美国政府的坚实基础来自美国人民对它的行动的个人兴趣和心理投入。无论如何，在政府和人民之间普遍存在着一种积极的和强烈的感情联系。

美国的政治行为和欧洲的政治传统之间存在着衍生的亲缘关系。具体地说，即有非常明确的心理上的相似性。美国的公众人物可以来来往往，美国政府的政策和结构也可以剧烈地摇摆。但除战争时期外，那些新政的反对者即使倾向于继续抗议，在竞选

公职时，他们也会压抑个人的对抗性以便与选民一起“站在正确的地方”。一旦掌握权力，客观事实也许会节制他们的私人感情，但在这些局限之内，他们坚持其改变历史决策的企图。

同样地，那些持孤立主义看法的人也许会被迫有所缓和，但他们决不会放弃。那些与先前的信念或政党公开决裂的人不仅被认为不负责任，而且也被认为有道义上的错误。这就是为什么前孤立主义者、参议员范登伯格由于支持民主党的外交政策而受到本党内许多领导人的谴责；以及为什么前民主党人、小温德尔·维利克从来就没有得到共和党忠诚者的喜欢。不管约翰·康纳利没有获得共和党1980年的提名有什么其他原因，一个合乎情理的假设是：他曾是民主党人这一事实肯定是一个影响因素。再看看新政领导者、罗斯福总统最易受人指责的一点就是他“背叛”了他的阶级。这种反对政治“背叛”自己阶级的大众情绪之根深蒂固，可以南方白人强烈反对那些支持黑人事业的南方白人为例证。

直到今天，许多人还极难理解以前的共产党人，或认为他们都是些可疑人物，这不仅因为他们参与了阴谋活动，也因为这种背叛和反复背叛在道义上是可疑的。竞选活动中的客观事实是：一个在政治上占上风的党派，在其上升时确实能获得更多的党外支持者，同样，当他下降时，它通常也会失去众多的本在观望的支持者。格罗弗·克利夫兰能丢官位，他也能在4年后官复原职；威廉·詹宁斯·布赖恩从来未能成功地敲开白宫的大门，但仍可以再敲数年而不降低他在支持者中的威信；理查德·尼克松在第一次角逐总统宝座中失利，也可以在八年后成功而后又在耻辱中辞职，将来某个时候也还可以重新掌权。

这样，当一个美国行政官员长期保持权力时，他和人民必然地享有思想和行动上的高度一致性；而中国无论在接触西方以前

或以后都没有这种一致性。美国领导者与追随者的关系建立在感情认同的基础之上，因此追随者们随他们崇拜的人物而沉浮，他的胜利就是他们的胜利，他的失败亦是他们的失败，他的战斗也是他们的战斗。但正是这一原因，美国政府倾向于由各种分裂势力来充实，这些势力比中国政府 1911 年革命前或革命后所有的势力都更为复杂，更为尖锐。

从大陆自周恩来总理逝世和"四人帮"垮台后发生的事件来看，双方在自发的反抗中都投入了各自的追随者，宫廷政变在中国历史上并不罕见，但包括无数群众自愿支持的最高层的分裂却是现代中国才有的现象。此外，这种分裂的真实尺度却是较长的持续时间和发生周期。根据以往经验和我们所知道的中国人待人接物的情境中心方式来判断，中国人无论在何种意识形态下都不可能在短期内形成那种长期存在的具有势不两立的西方特点的深刻势力，这并不是说他们以后不会做到。

前面我们举例说明了中国王朝统治者及其官僚的绝对的统治权，即使是 1927-1937 年间蒋介石的统治——已受到日本侵略者的长期威胁、共产主义者的反抗和军阀造成的严重分裂、残缺的经济等多方面的围攻——仍能轻松自若，按步就班。而这种情况下，任何一个美国总统和他的支持者一定会进行长期和艰苦的工作，而且无法保证成功。相互依赖模式正常地引导中国人迈进相对轻松的状态，而自我依赖的模式则引导美国人陷入重复分裂的派别中。

将中国人从粉碎性的压迫下解放出来的恰恰是他们的弱点——人民和统治者之间缺乏情感投入，从而导致了人民和统治者之间的距离。这种距离就象我们已经观察到的一样，允许皇帝作为统治者但决不是极权主义者。极权主义不仅要依赖一个似有救世主使命的无情的领导者，也必须要有数以万计的小希特勒或撒旦

式的支持者以及对暴政有强烈持久的感情投入的一般民众。

而阻止美国政治制度破碎成混乱状态的是单个的美国人，他缺乏永久的人类锚地，这不仅导致他害怕违背潮流，而且还导致他在很多情况下对反潮流的憎恶。这种大众情绪至少是后来的罗伯特·肯尼迪在不清楚大众潮流的情况下，迟迟不在1968年新罕布什尔州初选之前决定是否参加总统竞选的部分原因，也是为什么美国第三政党从来没有成功过，而且如果分析正确的话，将来也没有机会成功的基本原因之一。美国人都经常抱怨两党中帮找不到令人满意的总统候选人，但无论怎样，他们都将选票投给这两个党中的某个候选人，因为这才是现实的。

现在的两党体系是两个早已确立的政党的延续。那些独立于已成立政党之外蕴育和产生的政治运动的命运是众所周知的。许多参加此类边缘政治运动的人仅仅是做好了一旦某个小问题得以解决或他们反对的人从舞台上消失就立即浪子回头的准备。南方的一党统治由于第三党的作用看来不会结束。乔治·华莱士及其支持者未在大选中成功，我也不相信他们会成功，即使华莱士没有被暗杀者的子弹弄成残废。约翰·安德森在1980年也没有获得一个州的选票，尽管他对许多自由派和那些对卡特不满的人有吸引力。罗纳德·里根在1980年选举中出乎意料地压倒多数的胜利预示着将来华莱士和安德森之类雄心勃勃的候选人可能会利用大量摇摆不定的只是想投向已建立的共和党的选票来获得成功。事实上，艾森豪威尔在1952年和1956年的胜利已经预示了这种可能性。在南方，公民权利运动也可能再次动摇选举的局面。

第九章　两种宗教

目前为止，我们已经考察了形成中国人和美国人生活方式特点的大多数重要的人类关系，我们在其中发现了明显和持续的差异。中国人与他的基本团体紧密联系，这种关系就成为其它一切活动的基础和永久的核心。除了以后在有助于提高他在家庭成员、亲戚、同村或同乡中的地位以及保护他本人和这些团体所必需的场合之外，他很少主动建立更广泛的联系。美国人则加入到各种广泛的关系之中，所有这些关系都是短暂的联系。在这大量的关系之中，越是与个人关系密切的，如他与种族的联系，对他就越重要，但常常没有一种关系是密切的。

中国人能够保持其基本关系以作为其它一切关系的永久核心，是因为互相依赖的观念注定了人类的联系必然是多途径的和累加的。一种关系不会或至少不会促使与另一关系发生冲突。婚姻不仅没有割裂父母和孩子的联系，反而支持了这一联系。美国人的关系倾向于变化和发展，因为在自我依赖的观念中，人类关系是单一途径的和排他的，因此，许多关系总是彼此干扰。个体面对这短暂关系的世界，便发展出一种自我保护的功能，将约束的数量减到最少，并准备在采纳一种关系时放弃另一种关系。

中国人无须太多麻烦就能找到自己的位置。即使他本人未能改善自身，互相依赖也能带给他满足。成年美国人从一种短暂联系过渡到另一种，使得他在所有时候都处于不稳定的人类关系之

中。自我依赖要求他沿着成功之路前进，胜利或失败都只是他自己的事。进一步说，这种持续的不稳定感造成了更大的情绪反应，使爱、恨、焦虑加重，因为无论坚持或放弃都得靠他自己。

这一回顾有助于对中国人和美国人超自然观念的解释。在前面章节中我们看到，中国人与其政府和官吏之间形成了一种基本上消极的、至多是中立的关系，人民并不主动强迫官吏们按民众可接受的方式行动，而是自动保持与政府的距离。只要官员们未逾传统监督的雷池，人民就要被动接受这种命运。结果是，几百年来，中国政府一直都能够维持一种专制的而不是仁慈的统治。当某个官僚过于压榨民众、过于腐化堕落时，人民便盼望清官来清除脏官，以匡正积弊。但整体来说，中国人从未有过要求改变中国社会结构的行动。正因如此，中国人在他们的全部历史中享受到的政治安宁的时间远比那些西方同胞所知的要长。发生内乱时，展开的是人与人之间的斗争，而不是意识形态的斗争。一方的胜利使安定迅速恢复，因为整个社会并未发生根本的改变。

中国人象看待世俗事务一样看待超自然世界。他们寻找佛或其他一些能为受灾受难者提供即时的具体帮助的神或精灵，但他们不寻找能指导人们以各种方式、在各个时候拯救全人类的上帝。既然选择上帝和众神是为了得到帮助，中国人就不会勉强地将自己置于神祇的摆布之下。他奉献给神以供品，用颂歌颂词赞美神灵以表达他的敬意。物质供品和虔敬之心是神灵超自然援助的代价，这种代价在中国人看来是合理而自然的。中国人的态度可以概括为“靠天吃饭”，或“生死由命，富贵在天”等说法。与之形成强烈对照的西方格言是，“自助之人得天助”，或“祈祷上帝，作好准备”。

后两句话反映了一种生活方式，在这一方式下，人与人之间

的关系倾向于排他而且是短暂的，一个自我依赖的个体通过压制他人而不是依靠他人得到自己的位置。就象中国人对政府的态度与对超自然的态度相一致那样，美国人对世俗权力和法典的看法与他们对上帝和上帝的法律的看法有着明确的相似性。一神论的概念在于美国人来说之所以能够接受，是因为他们将自身与一种超自然存在相认同的感情需求只有在当所分享的神祇纯粹完美时才会得到最大满足。他们并不等待上帝来拯救，因为不安全感不仅迫使他们自我拯救，而且使他们必须把上帝的意愿当作藉口和后盾。自我依赖的信奉者很少怀疑个人需要必须与上帝的意愿相符合，在这种情形下，"人民的呼声，神的声音"在宗教领域与在政治领域中一样富有意义。

中国人的宗教方式

为了正确评价反映两国人民生活的宗教差异的复杂多样的方式，让我们首先对中国人的宗教观念进行仔细考察。中国人的神灵世界基本上类似于他们的人间世界，两个世界中的普通人都由一个官僚等级制度所管辖。中国人神灵世界中的等级包括三个相互关联的领域：阴曹地府、西天乐土和玉帝的天宫。阴曹里有十个判官，掌管着所有人功过的完整记录，所有死者的灵魂都要经由每个判官逐一审查。那些在人间犯有如放荡和不孝等罪过的人都要受到各种惩罚；对那些清白无辜和有功者以及安分守己、积德行善的人，则要予以奖励。

西天乐土是一极乐世界，一部分由佛主宰，另一部分由王母娘娘操纵。中国人的这个概念是相当含糊的。我还不知有哪个中国人为此争论过、探究过或作过其它反应。某些观察家说，西天乐土的信念源于佛教发源地印度与中国之间的地理关系，后者大约在

佛祖逝世后六百年即公元100年左右引进佛教。不论究竟如何，中国人看来并不怀疑这是一个死者灵魂最称心如意的去处。在中国各地的送葬队伍中常可见到“幡”，这些由蓝色和白色绸缎制成的布幅，由雇来的人高举手中，上面写有字句，大意是死者已骑着仙鹤飞往西天乐土。在中国北方，告别死者的仪式通常在下葬前一天举行，参加者一律面向西方。在祈求王母娘娘和佛祖保佑信徒的祈祷集会上，和尚诵读的经文大多也涉及西天乐土。

玉帝拥有管辖所有人类和神祇的权力，就象我们在上几章中看到的，甚至皇帝的统治也在他的授权之下。但他不是无所不在的，这样看来他与基督教的上帝在根本上有所差别。为了管理人和神，玉帝必须依赖于一大群官员，他们的封号和级别与皇帝手下的官员颇有相似之处。他不光得到天宫中大臣、大元帅、各地区神祇、土地神、判官和武装力量的支持，他还有灶神爷监督着每一户人家，到各地巡回检查。玉帝之命由无数官员执行，他分派的奖惩则由他们施予活人，或由阴间的判官施予死者的灵魂。

中国人神灵世界的结构与人间世界的类似并不是一种个别现象。假想的神对人的态度和实际的人对神的态度完全反映了中国王朝统治者和臣民的关系，如同对待世俗官场一样，中国人尊敬神，但却敬而远之——他们感到既不能与神认同也无须建立感情上的联系，最好的证据就是中国人从来就不在乎不信神者和渎神者对神的反对。据说有些神是要惩罚渎神者的，但这只是渎神者自己的问题，他们的儿女也许会试图拯救他们，如我们下面将要谈到的，但其他人则漠不关心。

玉帝及其手下据说是英明、正直和坚定的。他们需要衣食，也表露喜怒哀乐，就象他们在人间的同行——皇上和他的官僚们那样。作为其臣民的百姓只进贡祭品是不够的，还必须讨得神的欢

心。在这一过程中，人们琢磨出的各种讨好神——就象讨好官员——的法子并不是总能奏效。如果可以向他们行贿，那么他们就会受贿。例如，在中国各地，据说灶神爷和灶神娘娘在农历新年除夕之夜的前七天要返回天上，向玉帝报告各家在过去一年中的行为。这天晚上，许多家庭都要供奉这对夫妇。仪式的最后由每家的女主人从盛供品的盘中取一块甜食，涂抹在供像的嘴唇上。供品是要取悦神仙，在他们嘴上涂甜食则是第二道保险，使他们不要报告一年中可能看到的不端行为。

如若祈求能够缓和神的严厉性，那么中国众神的耳中早就塞满了祷告之辞。灾害诸如瘟疫、干旱和地震都被认为是神的警告和妖魔所为，无论发生哪种情况，只有玉帝及其手下才能挽回局面，因而当灾害侵袭时，人们就祈求他们帮助。典型的中国人对神的祈求与对皇帝及其官员的祈求相似，神被无止境地吹捧和颂扬，而请求者则不遗余力地自贬自责。如此行事的目的是为了安抚发怒的神灵，或使他们替请求者干预和制止恶魔的行为。

还有，中国人可以通过为众神庆贺生日来收买他们。这种庆典在中国很普遍，包括纪念佛祖、龙王、农神、财神、善神和许多其它神祇的节日。有的生日庆典是大型庙会，通常持续三到五天。有些节日则安静地度过。在中国南方某地，我计算了一下，每年约有28天这样的生日，但北方平均约有18天。

1965年，中国人对神的崇拜又增添了一种新花样。台湾某地土地庙里土地娘娘的镀金泥像不见了，当地人出于对土地神的怜悯，决定他该再“娶”一个漂亮的“妾”。“婚礼”按传统方式进行：择吉日，花灯、彩篷、鼓乐一应俱备。观音（慈善之神）、妈祖（健康之神）、关帝（战争或财富之神）和其它塑像都被人们从各个庙宇中抬到“婚礼”宴会上，充当观众、媒人和贵宾。是台北《中央日报》还为此发了篇报道：

这是值得称道的中国人人情味的又一个范例。……
村民们为这件喜事而骄傲。只有在一个昌明的社会中，
人们才能如此同情和关心不幸者包括神的婚姻困难。

事实上，为土地爷“娶妾”与给灶王爷送甜食一样合情合理。中国人的神全都赋有“人性”，他们可以具有超自然之力，但也有普通人的基本需要。西方人用屈服、祈祷和圣歌崇拜他们的上帝，而中国人却用酒、食、戏来敬神——待之犹如尊敬而又爱玩闹的贵宾。这一点，我们只能在古希腊找到相同的情形。宙斯和奥林匹亚山上的其它神祇被他们浪漫的欲望所支配，极象中国小说《红楼梦》里的主人公。因此，希腊神话比圣经读起来更有意思。

尽管他们的愿望是要获得神的欢心，但中国人并不想与神灵关系密切。一般情况下，神像安放在庙中或特殊的宝座上。最接近中国人并与之“生活”的神则供奉于家中的祭桌之上。但这也仅是一种空间上的接近，崇拜者在指定的时间来到祭桌前表示一番敬意，然后很快便走开，丢下神祇不管了。割裂人民与皇帝的那种距离，同样也将人民和他们的神灵分割了开来。中国人相信，那些神灵缠身之人要么是巫师或垂死之人，要么就是古里古怪的人。

在南满我长大的村子里，有个人成天寻找前夜的梦境，渴望服从神每天的旨意。每当早晨，他都要在自家院里徘徊，漫游到邻居家附近，他觉得是神在引导他；有时还翻开石头寻找神告诉他藏在那里的钱或财宝。他确信个人与神之间的和睦关系将带给他财富。村里人则认为他这种想法纯属无聊，或有点疯癫。其他一些能与神灵相通的人是病人和被说成是狐狸精的女人，这些人

经常遭受各种折磨甚至酷刑。

与超自然力量缺乏密切关系产生了两个重要的相关现象：占卜和多神论。第一种现象是由于不存在个人与未知世界相接触的意识，中国人于是采取了一种形式化的手段来预测未来。我还不知道1949年以前的中国或现在的台湾有哪一个城市或乡镇中没有算卦先生、风水先生、相面先生、相骨先生、巫师或其他各种算命先生。给几个钱，这些人就会预测某个人的生辰八字和生意兴衰，决定男女能否婚配，或决定宅基、墓地风水如何，他们也常安排与神或某人已故祖先的会谈。他们不回答，也几乎不涉及到神的问题，而这确实也不妨碍他们的生意。可以大胆地说，在传统中国社会中，还没有哪个著名人物没有实现不同算命先生所告知的命运，不是偶尔如此而是经常发生。有位算命先生甚至还作了明朝某个皇帝朝中的大臣，理由无它，仅仅在于他的预言使统治者感到高兴。

1911年的辛亥革命对这种现实状况没有影响或影响甚微，大多数民众与军阀和国民党政府中的许多要人一样定期地光顾算卦先生。有时结果令人发笑。1920年初，湖北省一个姓王的军阀觉得他该有复辟帝国、登基为王的命，为了证实自己的感觉，他决定去请教一位有名的相骨先生。为了得到如实报告，他特意化了装。然而他的部下不愿见到主人失望，就把一切告诉了相骨先生。这一天，军阀扮成一个穷人出现在相骨先生面前。这位先生略略审视了军阀的脑袋，摸了摸他的膝盖，然后说，请原谅在下如此放肆，我肯定自己是在向中国未来的皇帝致敬。军阀听罢欣喜若狂，以近于百倍的酬金重赏了相骨先生，真可谓皆大欢喜：相骨先生得了重赏，军阀确信自己命中注定要当皇上，而他的手下则因为使主子满意而高兴。

为了建立“信誉”，这些算命先生常常提供一、两件范例示

予众人，以证实自己的能力。在橱窗里展示对在世名人的一些预言，已有很长时间的传统。三十年代，上海街头漫步的行人都可见算命先生橱窗里各种有关蒋介石生活和命运的解释。

另一个崇拜者和超自然力量之间缺乏密切联系的相关现象是中国宗教的多神性。其中原因很难说清，或是由于有如此多的神，因而不可能与它们都建立密切的联系；或是正因为没有密切联系才出现了神的多样化。无论如何，在诸神面前，崇拜者的宗教投入必然是分裂的。由于这种分裂，便降低了它的严肃性，崇拜者也就不可能感到有对某个具体神祇的不可抗拒的依恋了。

所以，在中国每一个村庄、乡镇和城市中，我们都能发现供奉着各种神的庙宇。典型的乡村庙宇中，通常供奉的是慈善的观音菩萨、商人们必不可少的财神、大旱之年能降雨的龙王以及另一世界的使者土地爷。城市庙宇中的神还要多得多，常供的有文神，孔夫子及其72位高徒，农神，医神，司麻疹、眼疾和其它病症以及身体部位的女神，城隍或地方神以及分立左右的十位判官，其功能见下文。还有据说是各种行业的缔造者和庇护者之神，甚至亨利·多瑞斯的十卷本宏篇巨著《中国迷信研究》中也未能穷尽所有神祇。没有人知道中国有多少神，看来是无限的，大多数神彼此无关。

上文的论述中暗含着对一种事实的承认，即中国人的神灵世界和人间世界之间没有明确的界线。自然，中国人能够区别生与死，也能说出人和神之间作用的不同，但后一种区别变得有些模糊，其不可分割的缘由是中国人认为一个世界的居民不仅经常地、理所当然地影响另一世界的居民，而且他们的位置可以任意交换。中国有一种说法，认为著名人物（如伟大的将领或官员）是神仙转世；另一说法是功德卓著的人（偶尔也有女性）死后会变成神仙。在前面几章中我们已经看到，一位受人尊重的地方官

即使还活着，也可以将他的塑像放在本地的庙中供奉，但这通常发生在他转任到其它地方之后。这种神化是全国性的。例如，大约从7世纪开始，各个朝代的政府号召崇拜那些有孔夫子及其72弟子风范的儒将。开始被祭拜的是吕尚（即公众熟知的姜太公），传说中周朝（公元前1100年—前223年）的丞相。后来，特别是自公元14世纪起，关羽（人们所熟悉的关公）取代了这一荣誉地位，他是三国时期（公元220—280年）的一员大将。这就是为什么必须在有关宗教的讨论中包括进诸如骨相学这类事实的原因，虽然也许会给读者留下不适当的印象。与西方骨相学的伪科学性不同，后者更象是一种江湖医学，是一种世俗事务，而中国骨相学的目的不是决定对象的心理能力，而是确定由气质所决定的命运。

如前所述，中国皇帝及其手下的官员们凭借着皇帝拥有的配天之德，对神灵象对活着的人一样施用权力。这种转换同样是完全真实的，没有什么比惩罚观念更能说明中国人的心理。他们相信各种广泛的奖惩形式，认为它们代表天意，可能在现世或来世兑现。例如，某地区或省份的丰收是生活在这块宝地上的人民行善的标志，就象干旱、洪水、瘟疫和地震是当地人行为不端的标志一样。

从个人角度来说，神灵世界和人间世界缺乏明确界线的现象就更为明显。每个中国人死后，其灵魂都要依功过或奖、或惩，或二者兼之。在由十位判官组成的法庭上，判官们逐个检查每一刚离开人世的灵魂的功德和劣迹，对于可能面临的折磨中国人是十分熟悉的。一个魂灵可能要被挖眼、碎舌，然后锯成两半、再拼起来油煎，沉渣变成糊状，慢慢浸到血河中去。在经历所有酷刑之后，灵魂可能被放逐到某一个或所有的地狱中经受更大的苦难。有的中国文献说有十八层地狱，一层比一层高，有的些则竖

持认为还要多得多。

对一个功德卓著者的灵魂，待遇则截然不同。一俟灵魂离开躯体，在精神世界的入口处就有一个特殊的欢迎会，管乐齐鸣，佳肴俱备，全由某个判官迅速安排好。新魂灵通过一个个法庭，在每一歇足处都以贵宾相待，无论何处都可挥霍无度，受到尽兴而休的款待，并被授予各种荣誉，然后被任命为某地的神或到玉帝的天宫中担任高职。如果值得特别奖赏，他最终可能在西天乐土被赐予一方极乐天地。

然而，这种人的功德也会由于个别不当行为而降格，就象一个臭名昭著者的罪行会因某些善举而得以减轻一样。平衡的打破，使得这两种人在来世可能以一种与前世获得的评价相符的形式和命运转生。

有功者来世转生依其前生积攒的功德的大小，分别享受不同程度的舒适和奢华，他们或许命中注定要科举中第，享受荣华富贵，或许有孝子和挚友，特别是能够发财。臭名昭著之人来世转生时，也根据其罪过的轻重，过着凄惨和苦难的生活，他们或许命中注定要历经各种灾难，暴死、乞讨、疾病和痛苦缠身，或许变成要遭猎捕和宰杀的牲畜。

这些信念影响到中国人生活的每个方面。凶犯伏法、商人荒野遗踪、侍妾受正房虐待等都被看成前生作孽的苦果；书生当上丞相、大官得享富贵、父亲多子多福等则是前世善行的报偿。

在一种注重相互依赖的生活方式中，个体决不会独享生活的甜蜜，或吮吸苦涩的残渣。因此，享福之人是在收获前生善举或父母及远祖清白生涯的甜果；就如同身处逆境之人在受到他们自己或先人罪过的报应一样。一旦明白这一点，我们就可以较好地理解为什么祖宗崇拜是中国人宗教信仰的基础。

祖宗崇拜

西方人对其同胞的祖宗崇拜有时抱以轻蔑的态度，而中国人的祖宗崇拜则不应与之相混淆。西方的祖宗崇拜是指那些陶醉于自己血统的人不惜精力与钱财追寻其家族与某个古代著名英雄或贵族的关系，这些人经常在自己的姓名中加上诸如范德比尔特、阿斯特或杜邦这些著名祖先的名字，或者使自己的后人因此而增光，或者不给自己的后代取新教名，而是称呼男性后裔为：斯图维森特·皮博迪四世或约翰·R·拉特利奇三世以保持家族姓名的连续性。至于妇女，则加入"美国革命女儿"和"南方联邦女儿"等组织。虽然这种习惯在英美人的生活中非常普遍，而且表面上看来类似于中国人祖宗崇拜中的某些情形，但它们从来也不是一种社会地位或宗教信念的基本标志。

中国人的祖宗崇拜是与西方有限的现实完全不同的体系。除了少数基督徒和穆斯林以外，我还不知道有哪个中国人不遵从这种崇拜。这确确实实是中国的国教。此外，它也是中国人的人间世界和神灵世界的主要联系。祖宗崇拜不仅突出体现了中国人看待超自然力量的方式的一般特征，而且对中国人来说，它本身也成了所有其它宗教信仰的确凿证据和强化剂。祖宗崇拜是中国社会各个方面——从家庭到政府，从地方商业到国家经济——中的一种积极的成分。

关于祖宗崇拜，中国人至少有三种假设。第一，所有活着的人的幸运或不幸都应归因于其祖先。某人由于懒惰而沦为乞丐，也许当地的任何一个人都知道事实真相，但是人们却认为如果不是他的祖先积攒了那么多的遗产，他们也许还不会有这样懒惰的后代。一位大官由于学识渊博和性格坚定而位居显要，每个认识他

的人都能证实这些美德，但他的非凡成就却被说成是其祖先高尚道德的现世应验。因此，从遥远的过去开始，中国人就说他们个人的成功是托祖宗的荫庇；反过来，他的成功又为祖宗增光添彩。

祖宗崇拜的第二个假设是，所有已故的祖先，与其它神仙一样，有着和活着的人毫无差别的需要。为了避免祖先沦落为神灵世界的流浪者，每个人都有责任象赡养父母那样忠诚地赡养祖先。每个男性后裔根据自己的经济能力，必须提供给死者食物和如实物大小的纸做的衣服、家具、太师椅、马、驴、牛和佣人，以便死者能在另一个世界安家。在30年代，我还见到过纸做的人力车和汽车加入这些古老的供品行列之中。

这种观念就解释了为什么死时没有男性后代的男人或女人会成为大家怜悯的对象。因为这样的人注定要过神灵世界流浪者的生活，完全依靠好善人家的施舍或吃境况较好的魂灵的残羹剩饭度日。流浪魂灵的存在，使得那些在如祭祖这样的日子里给自己祖宗上供的人家，还要在大马路上摆些同样的供品，以便自己的祖先能安心地享受。

第三个假设是已故的祖先仍能象生前一样，继续帮助他们在人间的亲属，正如他们活着的后代仍能帮助他们一样。也就是说，一个人现在的状况可由其已故祖先阴间的努力得到改善，而祖先在阴间的幸福或痛苦同样也可能由于其后代的世俗行为而得以增加或减少。在一种持续的“社会联系”中，这种信念的力量被许多民间传说所证实。

下面一段故事典型地说明了死者是如何帮助生者的。一位科举主考官在书斋中批阅考生试卷，为了再检查一次，他把试卷分成两堆——一堆注上“再决”，一堆决定“不予考虑”。当他开始仔细审阅“再决”堆中的考卷时，捡起了一份他肯定早已丢进

另一堆中的卷子。于是他就把它放到了"不予考虑"的考卷中。但没想到过一会他又在"再决"考卷堆中看到了它。就在恼怒的考官要把它第三次扔回去时，一个魂灵出现在他面前。他们攀谈起来，魂灵说服考官，告诉他这份卷子是自己的重孙所答，恳请考官再考虑一下。考官依言，并选中了这位考生。这个故事的重点当然不是在一个考官如何被迫将状元授给了一个不合适的考生；恰恰相反，这个故事说得很清楚，魂灵不过是指出了被考官忽视的某份考卷的质量。

比这种故事更多的是描绘祖宗魂灵如何得到后代帮助的传说，其中最著名的一篇题为《木兰救母》。木兰的母亲对神既不恭敬也不孝顺，更恶劣的是，她亵渎神灵，辱骂和尚道士。在斋戒的日子里偷吃荤食。死后，她的魂灵遭到了十位判官的每一个法庭的折磨，最后被打入地狱之中。这时，她的儿子出家为僧，并在阴间拥有很大的权力，他找遍了整个阴曹地府，终于发现了亡母的灵魂，将她从巨大的苦难中拯救了出来。

生者和死者之间互动的信念，其表现不只局限于民间传说中。在所有我曾访问或研究过的城镇，乡村，每个生者都有责任雇用道士、和尚和尼姑表演祈祷礼拜仪式和诵读经文以使死者在阴间得到幸福。在同一地区的所有地方，许多男男女女光顾巫师或参加降神集会以得知最近故去亲属的状况和具体需要。这些探询背后表现的不仅仅是好奇或与逝者谈心的不难实现的愿望，而是他们希望知道已故亲人在阴间的境况，以便能做些事情让他们满意。

因此中国人的神灵世界几乎是人间世界的翻版。在结构上，超自然的等级制度类似皇帝及其官僚的制度，生者与已故祖先的关系则近似于家庭成员和亲属组成的亲密团体中盛行的那种关系；在心理上，这种相似性更为明显。中国人保持与已故祖先的

积极和亲密关系，就象他们对待其它在世亲人一样。同时，他们对其它神的态度中庸而疏远，反映了他们对皇帝及其官僚们的态度。

地上关系投射进了地下世界，当某种大范围的紧急状态——无论是瘟疫、旱灾还是地震——发生时，这种投射便更为突出。神被认为是祸根，其它那些据信能提供帮助或更厉害的神，则受到供奉、祭献和祈祷的安抚。而在这种场合下，祖先是决不会露面的。恰恰相反，当某种灾害临头时，中国人总要请求求神的道士，表演附加的仪式以保佑可能受到威胁的祖先不遭同一恶神的祸害。已故祖宗的灵魂从来没有被认为会对他们自己的后代有威胁，因为那些能够提供帮助的祖先，其灵魂不用等后代的请求自然就会那样去做。

因此，中国人对神灵世界所有居住者的态度的特点是：由相互依赖所决定的责任和义务多于强烈的个人感情投入。那么，他们对自己已故祖先灵魂的态度与对所有其它神和魂灵的态度也就截然不同。有两种习俗体现了这种差别。那些在中国的新年——春节访问过美国或加拿大唐人街的读者，肯定会将春节与鞭炮、舞龙、舞狮、游行和宴席联系起来。其实在中国，只有鞭炮和宴席才是春节的真正象征，而最有意义的则是家人团聚。团聚不仅仅是在世家庭成员的团聚，也包括生者和死者之间的团聚。在这种情况下，祖宗的灵魂被象征性地请进屋中，几天以后再象征性地送出去，而其它神灵则无人领会。这种与祖宗的仪式性团聚，在清明节（或可以称作中国的复活节）里又要重复一遍。当全体家庭成员为祖先扫墓时，要擦洗墓碑、供奉食品、焚香，并与死者共进野餐。分享食物是中国人的其它超自然崇拜中所没有的。

这样，中国人用与区分现实世界相同的方式把超自然世界也

一分为二。祖先的灵魂与其它的魂灵分开，一如亲人之区别于其它所有人，包括统治者和英雄。正因如此，对所有中国人来说，能够想象得到的最糟糕的窘境就是，生前不认识父母亲戚；死时没有活着的后人。后一种情况最终会使他成为幽灵，就象那些没有父母，没有孩子，没有亲戚的中国人一样。

可以预料，相互依赖贯穿到了中国人有关与祖先魂灵和其它神灵关系的思想中。中国人依赖自己的祖先而祖先也依赖他。他依赖于神的保护和神的权力所能赐予的其它形式的帮助，但神肯定也指望得到他的供奉和尊崇。许多中国谚语反映了某些无权的小神因为“香火冷清，供奉稀落”而感到如何地可怜，但中国人的祖宗魂灵却远离其它神灵而在他的核心圈子里，正如他的父母和儿子远离官员和英雄，在他的核心圈内一样。

对中国人的这种观念，西方人特别是一些天真的观察家通常不能理解。例如，一位曾在人民共和国做过两年（1964年—1966年）教师的澳大利亚人柯林·麦奇拉曾对共产主义思想下的祖宗崇拜作过如下的叙述：

“在城市里，我没有看到祖宗崇拜的痕迹，但我敢说在农村还是可以看到的。另外，对死者的尊重仍得到共产党人的鼓励。确实，毛的那篇写于1944年，被广泛阅读的文章《为人民服务》中特别指出了这一点。‘今后我们的队伍里，不管死了谁，不管是炊事员，是战士，只要他做过一些有益的工作，我们都要给他送葬，开追悼会，这要成为一个制度。这个方法也要介绍到老百姓那里去。村上的人死了，开个追悼会。用这样的方法，寄托我们的哀思，使整个人民团结起来。’对已故革命者的尊敬在我的学生中非常明显。”

毛在这里所说的不是对中国已经熟悉和付诸实践的祖宗崇拜的支持。在那种崇拜中所有的祖先魂灵只被他们自己的后代所尊

敬和关心，且不考虑他们是好是坏。因此，毛的话是对那种中国观点的直接反对。反过来，它是与西方人对公共英雄的态度完全一致的，只不过共产党的英雄更多地是“战士或炊事员”，而不是电影明星或商业巨头。麦奇拉相当正确地观察到“共产党人并不想抛弃家庭”，但是，如同我们将在第15章中看到的，他们正力图作某些重要的修正，如果他们成功，则预示着更难以捉摸的结果的出现。

两个世界在结构和心理上的相似性如此之大，使得中国人发现它们的重合并不那么稀奇古怪。由于缺乏清晰明确的界限，有时就造成了在西方人看来既不是人间也不是神间的情况。但是即使介于二者之间也没有难倒中国人，因为在他们看来，两个世界本来就有相互联结的性质。祖宗联系不光包含魂灵的意愿与单个人类、家庭或亲属集团的命运之间的联系，它的根本原则甚至渗透到个体与当地社会的关系中间。如同前面提到的，整个地方的命运也并非不受神的意愿的影响，由于某位在世或已故公民的特殊功绩，神也许会对整个地区都有所眷顾。例如，一场瘟疫的结束就不仅是对群众祈祷集会的反应，还可能是因为受难者的同乡中某位行善之人的功绩。同样，当地的好风水对个人的成功大有裨益，而他的美德和成就也可能极其荣耀地提高了他的社会团体在神灵世界的地位。

多神教与一神教

虽然从事比较宗教研究的学者提出了许多分类系统以把世界上的宗教分门别类，但最基本和最有意义的分类应该是一神教、多神教和泛神教三种。基督教、犹太教和伊斯兰教属于一神教；印度教和主张精神一体论的穆斯林教派属于泛神教；世界上所有

其它的宗教则属于多神教。多神教的特征我们这里不作讨论，但中国人和美国人对超自然起源看法的不同基本上是一神教和多神教的差别。

在一个人类关系倾向于排他而非包容，“全或无”的态度渗透到生活各个方面的社会里，崇拜者发现一神教的宗教教义是与世俗生活相容的。

基督教和犹太教是西方最普遍的两种宗教，它们基本上是个人的宗教，强调一个而且只有一个神与个别的人类心灵的直接联系。崇拜者自我依赖的信念越强烈，他对只有一个无所不在、无所不能甚至无所不知（如基督教科学家信仰的原则中）的上帝的信仰就越坚定。这种情况便决定了所有其它的神都是虚假和邪恶的偶像，应不惜任何代价予以消灭。

另一方面，在一个人类关系是包容而非排斥，倾向分享而非独霸的社会里，多神教则最受欢迎。这种宗教观点不仅促进了对众多神祇的信仰，也强调了所有超自然力量的共存。道教、佛教和祖宗崇拜是这个集团的基本宗教。在极端情况下，佛教宣扬的就是个人的虚无，不过信徒们通常的目的是要与所有超自然力量建立满意的关系，坦率和公开宣称的理由是为了实现特定的人类目标。这样，由于人的主动扩展和人类目的的多样性，他的神便越来越多。因此，在中国信徒的心目中，没有哪个神真哪个神假的问题，也正因如此，那里不存在宗教争论的土壤。

因此，如果象一些社会科学家、历史学家和传教士已经做的和仍在做的那样，将中国人描述成佛教徒、道家、儒家或祖宗崇拜者，在相同意义上，我们也可以把美国人分成犹太教徒、新教徒或天主教徒。这是非常不准确的，美国人属于某个教会或教堂，赞助它，参加它的礼拜及社交集会。反过来，新教则有些不同，它迫使一个人成为分裂教派的成员，如长老会会员或浸礼会

会员。而且他必须不仅是个浸礼会会员，还必须在新教浸礼会成员或南方浸礼会成员之间作出选择。最后，他不仅是个新教浸礼会员，他还必须使人知道他是伊利诺州埃文斯顿第一浸礼会的成员，或俄亥俄州约翰斯维利第三浸礼会的成员。由于美国人的宗教方式越来越趋于相互排斥，因此，不仅仅只有我的上帝才是真正的上帝，其它的上帝都是假的。而且，除非我的上帝观念战胜了所有其它观念，我是无法安心的。

中国人的倾向恰好相反。他们可能到佛寺去求子嗣，但也可能去道观，求神保佑他疾病痊愈。如果询问他们的宗教是什么，大多数人的答案将是他们没有特定的宗教，或者是由于所有宗教都能给人带来这样或那样的益处，所以它们都很好。如同前面提到的，大多数中国庙宇里供奉着许多神的偶像，几乎没有哪个家庭的神堂里只供奉一个神仙。许多中国庙宇从建成起就是让孔子、佛祖和道教创始人老子共同居住的。在二次大战期间，中国西南几个地方举行的祈祷神佑祛除霍乱的集会上，我看到许多祭坛上摆着一个个偶像，不仅有无数的中国神祇而且还有耶稣和穆罕默德。由于中国人的宗教方式越发趋向于包容，因此，我的神，你的神，他的神，所有的神，不管你或我是不是知道，它们肯定都同样值得尊敬，起码不是你或我轻蔑的对象。

这种极其明显的差别——美国人倾向排斥，中国人倾向包容——是根本性的，它影响到中国人和美国人宗教行为中的所有其它显著的性质。例如，中国信徒很少做祷告，而大多数虔诚的美国人则认为，祷告是宗教崇拜的基本要素。此外，即使中国人做祷告，祷词最多也不过是向神表示请求。另一方面，美国人祷告的中心内容则是反省，是对灵魂的一种查究。但在信仰多神的中国，崇拜者尊敬和寻求神的帮助，但并不将他本人与神联在一起，也不会考虑自己是否永远献身于神。严格的个人祷告既不适宜，

也不必要。

从对这两种不同观点的分析中，我们也能理解为什么在中国人的宗教概念里，神和魔鬼总是相对的，而对于信教的美国人，它们却是绝对的。当然，宗教和道德在中国与在其它地方一样是纠缠在一起的，神将惩罚人间的邪恶，褒扬善良。但是，虽然多神教中也有一些神灵是恶魔，但他们的邪恶仅仅是阻碍了善良的神灵的工作。流行性霍乱的蔓延是由于带瘟的神灵想到各家各户里去，于是人们就祈求大瘟神将这些祸害送走。事实上，带瘟的神和这位瘟神也许就是同一个或同一种神。旱灾是由一群叫做旱魃的妖怪所为，于是人们请来龙王打败它们，从而天降甘霖。一旦达到某一特定的结局，中国人对恶魔就失去了进一步的兴趣，直到下次紧急状况再度发生时，才会又想起他们。中国人也没有任何迫切要求去进行一场反抗恶魔的持久战，因为所有的神灵，如果抚慰得法，都可能施善于人类；但如果惹怒任何一个神灵，就可能招来灾难。这种态度是一种内在的信念体系，死者与生者的世界不仅是相似的，而且是重合的。

一神教确定只有一个上帝是善者，所有其它的神都被认定为虚假的因而也是邪恶的。神的追随者们不仅拒绝与虚假的或邪恶的神相妥协，而且必须清除这种虚假和邪恶，并消灭之。对于一种神崇拜者而言，做好事是与邪恶战斗的同义语，因为后者总是前者永久的标准，因此好与恶不仅不能共存，而且彼此间总是处于不计时间或环境的战争状态。这在更广泛的心理学的意义上是一种生活取向，在这种取向中，生者与死者的世界不仅互相分离，而且完全相反。这与中国的情况恰好形成对照。

另外，所有的人类，即使是一神教者，都有必要以我们大多数人所熟悉的通俗的思想和经验来解释宗教的教义。这就是为什么象父亲、母亲、孩子、婚姻或家庭这样的词最常用于表达人与

神的关系或神彼此间的关系的缘故。多神教的中国人坚持两个世界的相似性而趋于极端。这就是为什么台湾某地的村民当本地土地娘娘的塑像从庙里丢失了以后，要为土地神再娶一妾的原因。但一神教就其本质而言，自然要比多神教更进一步地清除这种思想和经验，坚持两个世界之间整体上的不同而趋于另一个极端。

中国人相信，神可能善也可能恶，这样，世界上的绝妙的事物都是善神的礼物，而令人厌恶的疾病与灾祸既可能是善神给予的惩罚，也可能是恶神带来的恶意。这种讲求实际的信仰是比较容易理解的，甚至不需要个别指导或解释。

与此相反，基督徒信仰上帝，认为它是万物的缔造者，是绝对的善神，它给人带来善良、美德和纯洁，一切邪恶、压迫和斗争都是人类没有紧随上帝的结果。耶稣的死拯救了人类，但纷争和怨毒的洪流已经困扰并将继续困扰上帝或他的信徒。事实上，很容易看到，上帝的信徒们已经成为而且继续充当着这种纷争和怨毒的制造者。即使费尽了口舌。这些明显的分歧也是很难协调的。面对这一主要的问题，美国人（和一般的西方人）通过一些单一而且简单但却能包罗万象的宗教教条来解决。这再一次说明了他们与中国人的差别不可避免。由于神与魔的持续战斗的需要，一神论者不得不发展出与十恶不赦的恶魔进行战斗的完美的神；原罪笼罩在所有性爱之上；纯洁受胎和圣灵感孕不仅具有脱离生理束缚的意义，也是完全的自我依赖的象征。

中国人没有被号召参加神与魔之间的无休止的战斗，中国的宗教神学对反面的力量没有给予多大注意。众所周知的阴——阳概念突出了二者的统一而不是对立。根据神话，中国人确实来自神话中的主宰女娲和其兄弟之间乱伦的婚姻。还有老子，据信为道教创始人，民间传说是其处女母亲怀孕80年后才生下的，因

此，他出生时就已年逾古稀，所以他名字的意思就是“老先生”。

民俗学家推测女娲与诺亚是同一个人，老子母亲的处女怀胎和原罪的概念也同出一源。但是更有意义的是，尽管性行为不端在中国多少世纪以来都是万恶之首，而且贞操总是未婚妇女最宝贵的财富，但这些神话都没有体现出性贞洁在中国宗教中的重要性。

事实上，中国人对善与恶、美德与罪过、生命和死亡持相对观点，而美国人的观点则是绝对的，这可以解释为什么中国人所说的是“超度”魂灵而美国人和其它西方人所强调的是“拯救”灵魂。对于从心理到社会都深深植根于本基团体的中国人，神只是某种具体、实用目的的需要，信徒并不是非要献身于某个或所有的神祇不可，他也无需与他们共沉浮，因为神与崇拜者的关系是短暂的而非永久的，实际的而非感情的。中国人倾向于只有在他需要神的时候才敬神。由于神并非无所不在，中国人不能准确地区分什么是违犯人间的法律的罪行，什么是违背神的意志的罪孽。神对犯法者的惩罚倾向于与社会的惩罚相一致，因而神的特性与皇帝及其官员相类似。所以，根据中国人的信仰，打入地狱或升入天堂都不是永久不变的，一个善良的魂灵如果做错了事也会降级，而一个罪人也可能由于其后代循规蹈矩的行为而免遭更大的折磨。

对于美国人，只有能够给予崇拜者以支持的源泉和安全感的永久的神，才能解决他在生活中由于缺乏不可或缺的社会、心理联系和无力“单枪匹马”奋斗而造成的进退两难的困境。正是基于这一理由，信徒们与神共浮沉。有神便可得救，无神则如迷途羔羊。罪行和罪孽趋向于有两个取向中心，前者围绕着法律和集团体的习俗，后者则与个人道德有密切关系。西方的地狱因而成为

拘禁无法挽救的罪人灵魂的场所；而高尚的灵魂则永远居住在天堂里。

了解了这种灵魂"拯救"和灵魂超度之间，与一个神无可挽回的认同和与诸神的普遍化的关系之间，与一个神共命运和对神的命运并不特别关心的信徒之间的所有差异，那么很自然地，西方的一神教者有传教的活动，而中国的多神论者却没有类似的爱好和冒险。

美国人，尽管给人一种实用主义者的外表，但在这一事业方面却走在西方前头。这并不矛盾。就美国人的方式而言，神的成功必然与单个信徒的成功相一致，个人必须为上帝的彻底成功作出贡献，以保护自已的安全，特别是提高自已的威望。与之相反，以中国人的方式，神的成功仅仅意味着涉及某些具体的需要如疾病或灾害的解除等，个人的安全和地位并不因其它人反对他的某个神或所有神而受到威胁。这就是为什么中国人很难理解西方传教士的行为和义务的原因，这些传教士以巨大的个人牺牲和多年的心血为代价，不远万里来到那些偏僻的土地，居住在最困难的环境，为着一个目的，就是要将这些非基督教徒引导到信徒的行列中来。许多伟大的西方传教士的故事令人感动之处不仅仅由于他们的献身精神，还由于他们为欧洲以外人民的无数进步作出了某些重要的贡献：如，较好的教育条件，更多地保护公众健康的措施，消除社会恶习（如中国的缠足）以及提高对现代社会中工业化后果危险性的普遍警惕。没有哪个多神教在这些方面有如此广泛的影响和如此坚定的决心。

但是，遗憾的是，一神教传教士在与那些信仰不同者相处时经常采用基督教的标准。"异教徒"、"未开化者"或不信奉国教者对传教士的基本安全和地位代表了一种双重的威胁。一方面，西方文化的优越感和目的的紧迫性，使得一神论的传教士不

仅断言他的教义绝对优越，而且也认为他的生活方式的大多数方面、甚至所有方面，从桌子式样、服饰到教育条件、婚姻仪式和商业都是优越的。这不仅仅是一种想看到异教徒复制西方文化外观的表面的欲望。如果性是丑恶的，那么太平洋的岛民必须穿衣遮羞；如果清洁是神圣的近邻，则真正的信徒必须象去教堂一样整洁卫生。

传教士的文化优越感并不只是那些宣传基督教的人所特有的。阿本·法达汗，一位在波罗的海附近斯堪的纳维亚商人定居地中进行皈依宗教宣传的十世纪的穆斯林传教士，曾描述他所训导的人的行为犹如"走上迷途的傻瓜"。他所发现的令人讨厌之处是他们不讲清洁，性行为不检点，以及祭祀仪式中的色情内容。但是即使是那些真心诚意地热爱和赞赏当地人民的传教士，也很难成功地掩饰住他们那种仁慈地对待劣等人的自我优越感。如果劣等人拒绝接受一神教传教士的神，他们就是否认了他不寻常的生活方式的优越性——这是没有哪个一神教者能够容忍的。

另一方面，传教士个人的安全和地位会由于非信徒不愿意接受一神教的上帝而受到危害。对一个一神教的传教士来说，根本的希望是要求其它人加入到他的信仰中来，后者构成他的心理安全感和他的社会寄托——而多神论的中国人则在其它领域会找到支撑点。由于传教士的成功必然要来自他的信仰，当"未开化者"或"异教徒"拒绝传教士的神时，他们所威胁着的正是传教士的心理安宁的核心。

然而，这是一种消极的威胁，因为多神教者并没有要强加给他另一种信念的欲望，也没有对传教士的强加其信仰于本地人民作出激烈的反应。正是这个原因，传教士和异教徒之间的宗教差异很少是用流血来解决的。倒是那些不同的一神教教义和崇拜相

同上帝的各种教派之间经常发生灭绝对方的战争和大规模的长期迫害。基督教与穆斯林的战斗、基督教与犹太教的战斗、穆斯林与犹太教的战斗和天主教与新教的战斗已经在世界各地留下了伤痕，今天仍然在世界上制造着新的分裂的创伤。

当不同信仰的传教士来到一块异教徒的土地时会发生些什么呢？天主教和新教在夏威夷的冲突就是一个形象的例子。新教徒在1820年左右首先来到这些岛屿，天主教徒大约五年后到达。由于新教徒已经在夏威夷建立了王权，因而1827年至1850年岛上产生了一系列反天主教的措施和事件。天主教徒声称这些运动是由新教徒传教士们煽动的，而新教传教士则试图说明这完全是夏威夷土著人自发的，他们不能问心无愧地服从天主教徒的新信仰。1830年1月30日"三明治岛传教团全体会议"达成的协议也许比争论者彼此的指责更能说明问题。在这个决议中，新教徒传教团宣称犹太人对岛上的市民政府构成了威胁，他们施加了一种致命的影响迫使灵魂离开上帝的教导，阻碍了文明和文学的进步，是坚决忠诚和真诚信仰耶稣基督者的敌人。决议还指出：

"我们并不认为这是一种迫害，当首领们询问我们对这个问题的意见时，我们公正地告诉他们，在我们的评价中，犹太人是对本岛的公民、道德和宗教兴盛具有危险的人。但我们劝告这些首领不要因为犹太人宗教的任何部分而对他们或那些追随他们的人施加惩罚；但如果他们触犯了岛上的法律，他们必须独自接受惩罚"。

这段文字引自西德尼·格利克先生的著作，他本人也是新教的传教士。他声称这个决议是个有力的证据，表明新教传教士不应对从1827年到1850年间所有严重的反天主教骚乱负责。但是任何阅读过这篇特殊文献的公正的读者只可能得出完全相反的结论。夏威夷的首领曾指望过早期新教传教士们的宗教指导，而在

这篇文献中，传教士却说犹太人是邪恶的帮凶，而且还告诉土著首领如果犹太人想那么干的话，他们就能把这些危险人物赶走。没有哪个行政官员、公民或教士、异教徒或天主教徒，在他们所相信的咨询者描绘出如此恐怖的情景下还会犹豫不决。劝告首领们应该惩罚任何触犯岛上法律的人就是更明显的暴露。这就使人们很想知道在传教士给出这种劝告之前，首领们对那些触犯岛上法律的人究竟作何处置。

然而，不能认为宗教纷争在多神论的中国人中绝对没有，中国人和穆斯林就在不同时候发生过冲突。公元700年至公元955年间发生过中国人反对佛教的大规模抗议。但当我们分析中国穆斯林的困境时，我们通常发现其根源来自穆斯林领导人抬高自己地位的企图或中国王朝统治者的扩张主义野心，而在坚持不同信仰的普通人民中间则不存在什么紧张状态。在中国本土，在满洲和台湾，中国穆斯林和非穆斯林共同生活在一起，在他们中间没有明显的紧张状态。他们互相通婚，但通常的附带条件是非穆斯林的姑娘可以嫁到穆斯林的家庭，但穆斯林的姑娘不能嫁到非穆斯林的家庭。这种局限的存在可能是因为非穆斯林的姑娘可以服从穆斯林家庭的食物禁忌，但嫁到非穆斯林家庭的穆斯林姑娘将发现很难遵守她的信仰中的饮食习俗。

唐代反佛教的性质则更具有启发意义。其原因有三，第一，僧侣不结婚，但他们仍能接触女性信徒，因此佛教徒会带来不道德行为；第二，僧侣不劳而食，因此他们会成为当地的经济负担；第三，僧侣抛弃所有的家庭联系不实行祖宗崇拜，因此他们祖先的魂灵会变成游荡的幽灵，给正常的灵魂造成困难。很明显，这些反对理由与新信仰是真理还是谬误的问题没有任何联系。

在唐代，对佛教的反抗曾产生过某些也许可称作宗教迫害的

事件。但是这种中国式的迫害在整体上具有与西方完全不同的特征。例如，曾有一位皇帝非常信奉佛教，他决定派遣一个特使去印度采办佛祖的圣物，我们前面说过的伟大的韩愈便是反对他的高级大臣之一，韩愈因而遭到贬斥。后来，当另一个当朝皇帝反对佛教时，煽起了民间更激烈的对佛教的抗议，但他这样做的理由仅仅是因为叛乱者曾以新的教义为掩护，将寺庙作为庇护所。

皇帝所采取的迫害行动的形式依这种情况下他个人的意愿而定。首先，他要求所有僧侣都必须注册，而且命令他们保证真心诚意地履行宗教职责。其次，他规定"只允许在长安和洛阳两个都城建立各容纳30名僧侣的两个佛寺。皇帝的228个府中，只有'一级'府的省城才允许保留一个各有10名僧侣的佛寺。"最后，超过规定数目的寺庙必须摧毁，超过规定数目的僧侣被强迫转为平民。这样，数以千计的寺庙被毁，近25万宗教人员离开了佛寺。

与西方式的迫害不同，唐朝的统治者并没有试图消灭佛教，他们没有处死佛教徒或铲除佛教信仰的残余，或审查那些任其泛滥而从未与之决裂的人。中国统治者的观点和行动既没有穷追不舍，也没有引起成群结队的民众对佛教徒的攻击，或其它信仰者对抗这群迷路的灵魂。最后，中国人对待宗教的态度最重要的证据是，那些要求回复世俗生活的和尚和尼姑并没有反抗政府的命令，以致于统治者不需要监禁、流放或死刑就能够实现自己的意志。后者尤其显著地表明了中国人对待宗教的态度和西方人对待宗教的态度——这里的人们已经走到一触即发的关头，远远不能与唐代对和尚和尼姑的要求相比——是如何地迥异。如果说宗教紧张和迫害目前仍是西方文化的组成部分，那么，谁还会怀疑中国人在其漫长的历史长河中仅仅在两个世纪内发生过有限的四次反对佛教的运动呢？

在本世纪1900年的义和团运动中，西方传教士和中国基督徒

遭受了重大的伤亡，我们也许可以把它解释为一种宗教迫害的形式。但这还不够全面。首先，义和团运动的目标并不是严格的宗教意义上的，而是针对所有外国人和所有与之有联系的中国人。第二，义和团运动必须与它的前身、19世纪的太平天国运动及其后继者，本世纪由孙逸仙领导的辛亥革命相比较。太平天国运动和辛亥革命在目的上与义和团运动有所不同，前者是为了推翻满清统治者，将中国归还给汉人；而义和团则支持满清驱逐外国人。所有这些运动都只是人民在沉重的经济、社会和政治压迫之下发生的长期反抗活动的一个部分。传教士是1900年的牺牲品，但满清却是其它两次斗争的根本目标。以具有中国特点的方式义和团运动的风暴比早期反对佛教的插曲寿命更短。

当一个人把这种迫害形式与具有西方一神论宗教特点的迫害形式相比较时，他一定会有这样的感觉：如果后者是一种典型的悲剧的话，那么，中国人的事情只能算作一幕闹剧罢了。

前文我们提到，一神教需要单一、简单却无所不包的宗教教条以平衡其信仰中明显的不一致，然而，所有一神论宗教的好斗性质也许是他们之所以必须要用精心完善的神学来武装自己以及之所以不能容忍其它信念的更重要的原因。他们确信自己的宗教概念是唯一正确的，而且这一真理不仅一定要征服那些完全错误的教义，还一定要征服那些同一个教义的内容中发展出来的异端邪说，一神教者一定要随时做好进攻和防御的准备。在多神教者的印象里，他们自己的崇拜对象或形式既不威胁他人，也不会受到其他人的崇拜的威胁，即使是对于他们民族的敌人，多神教者也感到没有必要去为这种理论上的论战作准备。因此，不论是考察犹太教、基督教还是考察伊斯兰教，我们都可以发现，不仅每种宗教都有明确的诸如圣经或可兰经一类的经典，而且还有大量的致力于引伸、解释和证明原始教义的文献。所有这些都是在神

学院、神学大学或其它地方精心完善起来的，喋喋不休的布道和其它形式的诡辩的说教是这种信仰必不可少的部分。

多神论宗教通常不是由这种系统神学得以加强的。即使具有悠久的文学历史和高度发达的写作语言的中国人，也只有零碎和贫乏的神学，不存在任何神学研究，也没有任何布道或讨论等出自内心的中国宗教活动。但儒家是唯一的例外。圣人的《论语》在近20多个世纪内确实得到了许多注疏、传授和重解。但是对那些津津乐道于此的学者来说，孔子并不是个神，儒家也不是一种宗教。对于如同尊崇其它神祇一样向孔子表示敬意的大多数文盲来说，系统解释孔子的经典是没有什么意义的。

进一步说，即使多神宗教的创立者提供一套系统的学说，随着时间的推移，他的教导也将变得越来越缺乏系统，越来越受忽视，这就是佛教的遭遇。公元六世纪到七世纪，大约三千名中国信徒步行去印度，为着获得完整的佛教学说。旅途上经历千辛万苦，只有几百人活着到达目的地，而且只有个别人终于带着珍贵的手稿成功地返回中国。正是这一旅程成为幻想小说《西游记》的主题，但是，这套带到中国的神学只能作为少数博学的僧侣和世俗信徒的研究对象，这种精深的经典从来没有被在某种程度上已经受到佛教影响的大多数中国人所熟悉。对于这种状况，公众并无诚意去努力改变，也没有任何学习的需求。

然而，圣经的历史完全不同。新教改革的主要特征就是要让圣经和仪式易于为每个信徒所掌握。几个世纪以来，圣经已经成为而且将继续成为美国和欧洲的畅销书，已出版的有各种各样版本，远远超过任何其它一本书。在大多数的家庭甚至旅馆中都可见到圣经；但在中国，保存有一些佛经副本的家庭却极为罕见，旅馆中则绝不会有。

所有这些区别多神教与一神教的特征都是互相关联的。一方

面，多神教的中国人继续保持着他基本的社会关系，甚至包括将其已故祖先的魂灵区别于所有其它的超自然力量，他的非内心的祈祷，他相对区别善与恶和生与死，他的灵魂“超度”而非“拯救”，他对其它信仰“听之任之”的态度和他对神学和布道兴趣的缺乏。

多神教的中国人很少讨论宗教的统一性，因为他们发现没有必要确立这种宗教概念。他们没有强调容忍，因为不宽容是与他们的宗教思想相抵触的。中国人没有显著的统一或不宽容问题是因为他们对待超自然的态度从根本上是与他们对待英雄和政府的传统形式相同的。他们的神可以是有益的也可以是有害的、可以是好的也可以是坏的、可以是合作的也可以是难惹的，但如果一个神被消灭或不讨人喜欢，他们就会很简单地选择另一个。中国人对神的兴起和衰落的反应，如同对待朝代的强盛或崩溃一样。中国人的哲学是：不管谁当神仙，我们都崇敬他们并提供合适的供品。某个神备受欢迎是神的光荣，中国信徒们很少有分享光彩的感觉；同样，某个神受到忽视也是神的不幸或那些疏忽他们的人的不幸，虔诚的中国人并没受到威胁。

另一方面，一神教的美国人带着摆脱父母获得独立的焦虑，这使每个人都得自行其事；他强调个人和内省的祈祷；他刻板地区分善与恶和生与死；他必须要永久皈依而非心灵短暂变化的概念；他有传教的热情，精深的神学和雄辩的布道。

此外，一神教的主张不仅仅影响了信徒而且导致了不可知论和特殊的无神论。信徒们绝对地服从他的神，如同无神论者绝对地肯定所有超自然力量都不存在一样。在他们之间没有共同存在或互相协调的土壤。而以多神论的方式，崇拜者没有多少冲动去诋毁不崇拜者。而非崇拜者的观点是，为什么要冒使神灵激愤的风险呢？

第十章　宗教信仰的基础

有一个关键问题必须回答：我们怎样才能确信中美两国人民不同的宗教方式不是由各自的教义本身造成的而是两国人民的文化取向的结果呢？换句话说，中国人对其信仰的容忍是因为教义的多神论性质，而美国人在宗教上的不宽容则是因为他们信奉一神论的教义吗？也许确立因果关系并回答这些问题的最佳方式是观察一下当中国人开始受到一神论宗教影响时的情形，以及当西方人声称自己对多神论感兴趣时又会产生怎样的后果。

“愿意作个卫理公会教徒”

在前面有关章节中我们已经看到，中国人反对佛教的持续时间很短，佛教的经文也未得到系统的研究，没有大量信徒为经文作注，原文的译本很少。这一微弱的热情在经文到达中国的两个世纪中就已消失。更为严重的是，道士们竟认为在他们的宗教仪式中扮演佛教徒的角色根本不成问题。这种命运并不仅仅为佛教所独有，在一神教信仰传到中国后，两个或更多宗教的融合也在不同程度上发生过。

古时候，犹太人在中国建立了一小片侨居地，主要位于河南省的北部，有关他们的来历所知甚少，只知道他们大约是在公元1163年以前经由波斯和印度来到中原的。他们取中国名字，采用中

国的语言、服饰和习俗，学习儒家文化和哲学，其精通之极以致在科学考试中获得高度荣誉的人数远远超过了与总人数的正常比例，并在政府中占据重要的位置。他们与中国人通婚，常常是犹太丈夫娶中国姑娘，而且所有的犹太妇女（根据20世纪早期拍摄的照片）都缠足。有一位生活在17世纪中叶的犹太人还娶了六个妻子，其中五个是中国人。有些是“在犹太人中发展基督教伦敦学会”派遣的西方传教士发现这群犹太人崇拜祖先，参加非犹太人的仪式。但他们的犹太教堂仍然完整无损，直到19世纪中叶才被一场周期性泛滥的黄河大洪水摧毁。此后，犹太人则变得很穷，再没有兴趣去重建它。这些事实使得曾在开封市生活过25年的当时的河南主教（加拿大人伦敦传教团）威廉·查尔斯·怀特牧师得出结论说：

> 这群人中继续让人失望的事实是：他们历史上的重要性和以色列人遗产的神圣性都不能激励和鼓舞他们。不论在宗教感上，还是作为一种社会团体，他们都不再是犹太人。

中国的穆斯林既有中东的移民也有中国的皈依者，其人数相当多。他们中的大多数集中在西北地区，但在全国各地都能见到。这些人保持着自己信仰中的一些习惯，如行割礼、禁食猪肉和在清真寺做礼拜等。但用一位伟大的传教士和学者K·S·拉脱维特的话说：“他们并不十分狂热”。许多穆斯林仪式都有所修正以适合中国的环境。在瘟疫或旱灾期间，许多地方的穆斯林参加非穆斯林群众的各种宗教仪式。这种仪式如果依其它穆斯林和基督徒的观点是完全异教徒的。成为政府官员的中国穆斯林要参加崇拜玉帝的国家宗教。穆罕默德本人就经常作为儒家的圣人和遵循儒

家价值的一位神祇。

比起这两种一神教的信仰，基督教在中国远没有更值得夸耀的时期。尽管有传教士们一千多年的工作，上个世纪还有炮艇和治外法权的支持，尤其是许多中国人，基本上是那些最有权势的人物有着全盘仿效西方的迫切愿望，基督教在中国人中的进展仍然很小。根据最乐观的估计，包括世界教会理事会的估计，在中共掌权的1949年，不到中国人口1%的人是名义上的基督徒。

同样真实的情况是，即使是这些数量极少的中国基督徒，他们中的大多数成员也没有西方标准的那种深切的虔诚。1947年一位北京市民写了篇短文《如何战胜贫困》，描述自己的真实经历以作为报纸上有关此类迫切问题的征文。这篇文章详细叙述他是如何加入天主教会，从而为他的家庭求得食物和庇护的。文章仿照信件的形式，写道：

> 我愿意讲讲我自己的体会。大约25年前，我也处在类似的困境之中。当时局势还可以①。但我有一大家子人，也没有赚钱的手艺，又不能干重体力活。于是一位朋友介绍我参加了××天主教会，那里有个妇女之家。我就带着妻子和三个孩子来到妇女之家，并让他们立誓信仰教义（天主教）。我在其它地方干活，每星期去看他们一次，每次都带些礼物。在那儿，他们识字、学经、作祈祷。开始时他们很不高兴，非常厌烦。但几天后，他们就觉得好多了。他们认识了其它的人，也乐意去做例行的圣事。自从能和许多别的孩子一起玩以后，孩子们就再也不顾家了。每日三餐，饭不是很好，但能糊口，对贫困中的人来说没有不能忍受的。那些照顾孩子的妇女

① 他指的是日本占领东北和华北之前的日子。

通常吃得也不多。一般来说，一个人在三个月后就有资格接受洗礼了。妇女之家中没有男性，所有的教师和其它官员都是嬷嬷，那里不收6岁以上的男孩，孩子们不用自己带被褥。

简短地说，这不失为一种应急的方法。只不过要受洗礼，其余的就不用担心了。俗话说："苍天饿不死一只瞎麻雀"。他更不会饿死咱们这些万物之灵长，这些上帝的孩子。

另外一个法子是去市府社会福利局的救济所。

北平第五警区前羊坊68号刘盼霖

引用此文的重要性当然不是想说原来这个姓刘的中国人是个讨饭碗的基督徒，因为在美国人当中也不难发现某些在教会扮演积极角色的人有着不可告人的目的。重要的是，这位刘先生觉得陈述自己参加教会的隐秘动机是很自然的事，因为他把自己的情况作为其他人可以学习的榜样，而且毫无顾忌地署上了自己的姓名和地址。更值得注意的是，以后并不见有人对这位刘先生加以指责。

刘先生对教会的现实主义态度是与后来一位向西北大学奖学金委员会申请财政资助的中国学生相似的。这位学生的学业成绩和她的实际状况看来都是应该得到资助的，但让委员会成员感到莫名其妙的事情是：在申请书中询问申请人的宗教信仰的栏目里，她写道："愿意做个卫理公会教徒"。由于这所大学是作为卫理公会的一所学院建立起来的，委员会认为这位姑娘要么是轻浮，要么更糟糕的是想做个讨饭碗的基督徒。但是无论是北京的刘先生还是西北大学的那位中国学生都不一定是轻浮之人，也不会因为被西方人说成对基督教抱有唯利是图的态度而感到羞耻，

他们的态度来自中国人对待宗教的方式，无论在什么地方，你都能在中国人中看到类似的情形。例如，大多数中国基督徒很少顾虑地参加两次婚礼，一次是让教会满意，另一次是让父母亲戚高兴，就象许多中国家庭为了同样的理由而为死者举行两次葬礼一样。

在夏威夷的中国人似乎可以幸免于这种形式。许多在夏威夷出生和长大的中国人今天都是基督徒。而且，经常是同一个家庭的成员分属不同的教会。一位卫理公会的父亲也许有一个天主教的儿子、一位圣公会的女儿和一位"未开化"的妻子——她在中国寺庙里做祈祷。宗教的差异并没有妨碍家庭的团结。一位信奉基督教的儿子当其"未开化"的母亲要求他参加中国寺庙中的宗教仪式时，他也不会踌躇。

1978年，我和妻子出席了檀香山的两次新年盛会。第一次是典型的老广东人的节日，尽管大多数参加者和被邀请的客人都是第二和第三代美籍华人，而且是各种基督教会的成员。另一次是典型的中国传统新年仪式与基督教礼拜的混合物，几乎所有的参加者都是新近来自台湾或香港的移民，主持礼拜的人据说是台湾护理学院的院长。两次盛会上都有许多儿童在场，这是另一个古老的中国习惯。

简单地说，当中国人采用一神教的信仰时，他倾向于将它当作多神教的神灵之一。他们也没有吸收西方一神论者对待同一教义中的不同教派、或所有其它信仰时所特有的敌意。

当西方人采用多神论宗教如佛教时，对他们来说，典型的做法是将自己描述成地地道道的佛教徒，其它什么都不是。他们认为佛祖是唯一真实的神，其它的神仅仅是偶像。此外，他们还极力发动有关佛教的宗教论争，其中长期争执不休的一个问题就是现存有关佛祖教诲的两个版本中谁更可靠。

回顾一下，佛祖的教诲在中国不仅没能引起争论，而且大多数中国人对其神学上的意义也没有多大兴趣。但到了西方信徒手里，同样的教诲就一定得高度系统化并且要精心解释。欧洲人如果不找到"原始的"和"纯净的"佛祖教诲是不会罢休的。这儿简略地介绍一下这个至今悬而未决的争论的背景：佛祖在世时，他的故乡印度的人民使用两种语言，贵族们学习使用的是梵文，平民使用的口语则是巴利语。这种情况类似于查理曼帝国时的法国，有文化的法国人讲纯正的拉丁语，街头的老百姓则讲讹误的拉丁语，也就是后来的法语。因此在印度，佛祖的教诲是以两种语言记录的：梵语的教本，由所谓马哈亚那主义传播；而巴利语的教本则成为哈那亚那主义。中国的佛教徒从未怀疑过这两种教义都包含着佛祖的真正教诲，然而少数西方信徒至今仍在试图决定孰真孰伪。

这就很清楚，中国人对待其它信仰一视同仁并不是由于他们已经受到佛教或道教的影响，而是由于他们的基本生活方式使这种多神论的宗教对他们产生了吸引力。当某个一神教的教义出现时，他们即使接受这种外来信仰，也倾向于将它转变成我们肯定会称之为似是而非的多神论的一神教。同样很清楚，西方人不能容忍其它的信仰也不是由于他们接受了基督教或犹太教，而是由于他们的基本生活方式造成只有一神教的信仰才能满足他们。

但是，这些现象背后的原则并不局限于多神教与一神教的信仰变迁这一领域，在预测各国人民中占优势地位的信仰的未来特征时，它们都是有效的。在两千年的历史中，中国人在其基本宗教取向方面没有多少大的变化，大概只是增加了神的数目和祝贺、祭祀超自然的机会与天数。他们对超自然的态度尽管受到激烈的不同教义的侵入，还是没有表现出任何显著的演变。

我相信这也能解释为什么在人数很少的中国基督徒中90%是天主教徒。天主教的众多圣人、复杂的仪式以及大主教们拥有的

宽恕权比起新教来更接近中国人对待宗教的传统方式。甚至天主教的炼狱，由于对死者的惩罚也可由在世亲人的善行(包括宗教祭祀)而得以缓解，因而极其类似于中国人所说的地狱。在中国人看来，所有这些都比新教的做法更有道理，后者的仪式相对简单、没有附属的超自然存在、地狱是不可挽回的，而且强调与上帝的直接沟通。我猜测，假如中国人都信奉基督教的话，绝大多数人将继续做天主教徒而不会做新教徒；如果都皈依新教的话，则倾向于圣公会而非唯一神教派。假如心理-文化背景不发生剧烈变化，无法想象中国人会由于宗教的原因而互相迫害。

这是在保持他们人类关系基本网络的性质，这种性质在20多个世纪中一直维持着累加性、相互依赖性，对支配和服从的习惯以及永恒的满足。中国人无论是群体还是个人，都将超自然作为一种具体的保护形式；无论是现在还是过去，他们很少有那种在与家庭、亲属以及更广泛的邻里或同乡的基本人类接触中未能得到满足的情感需求。

西方的宗教之所以能保持一神论是因为他们的人类关系的特点是单一的、排他的和短暂的，每个个体的要求，至少从目的来说是为了完全的自我依赖。西方的一神教之所以伴随着分裂、紧张和暴力，恰恰是因为对西方人来说，超自然和教义与一神教的联系所蕴含的意义远多于中国人。在第9章中我们提到的土地爷的婚礼仍能很生动地反映现代台湾的中国人对待宗教的态度。在今日中国大陆，如此传统的奢华当然是不能容忍的。但中国基督徒及牧师与新的统治者完全站在一起的情形提醒我们：事情的进展带有过去岁月里我们称之为宗教迫害的特征。唐朝的皇帝不流血地达到了控制宗教和减少佛寺与僧侣的目的，一如20世纪的中国共产党统治者没有明显的斗争就平息了中国基督徒的抱怨。中国的天主教牧师似乎摇身一变就成了人民的天主教徒，这使得那

些回到西方的天主教传教士们迷惑不解。

美国教会的倾向

到目前为止，我们对欧洲和美国的宗教仍然是一概而论的。这当然不够全面也不够完善，因此，让我们再对这二者的区别作一探讨。哈洛德·J·拉什奇在其《美国的民主》一书中已经比较了许多美国人的宗教与欧洲人宗教的特点。拉什奇认为，美国不同地区的宗教影响与都市化成反比。因为技术进步使人们获得了更多的时间来创造新的消遣方式，所以教会在生活标准较低的南方和西部就比北方和东部显得更为重要；此外，移民往往是教会权力的骨干；任何教会要想获得广泛的影响，必须保持在公认的界限和占优势的思想之内；大多数常去做礼拜的教徒倾向于将教会作为一种对他们来说不应中断的传统关系；基督教、天主教和新教其分支尽管不同，但都极为强调一般道德观念和个人信奉的重要性，而非社会改造的重要性。

但是，当上述某些特征在美国超过了正常的程度时，除了移民因素外，任何一个特征其实都可以在大西洋彼岸找到。当拉什奇谴责美国的教会导致的不是宗教而是伪宗教时，他的确没有触及美国的根本性变化，事实上他的言行恰好是真正的一神论宗教观点的绝妙写照。

> 如果从宗教出发，我们认为无限宇宙的深奥意义是如此复杂、神秘、确凿，每当它那无数问题中的某一个问题得到了解释，就会呈现给我们以新的、仍然是无限的问题，这种升华的力量在最高程度上独立于历史教义，是独思冥想的结果。那些有能力超脱今日或明日的琐碎心

事，知道如果信仰带来安逸，则理智将使人类摆脱内心神秘的人如斯宾诺莎，也会知道对一个极其卑微和非常崇高的精神和心灵的呼唤的实现不是来自参加由某些假定的历史所创造的正统的宗教仪式（这种假定的历史始终不会遭致批评式的分析），也不是来自暂时体现在一些往往用来抵御敌对教义的教条之中。作为宗教要素的品质是一种内在的和热情的冲动，它促使拥有这些品质的人摆脱和超越自身以达到崇高境界，这样他们就能在寻求与所有受难者和所有不能面对痛苦打击的人建立兄弟般关系的过程中，克服瞬间的欲望和短暂的任性。在这个意义上，宗教决不能与现实世界相妥协，它必须情愿与之决裂或被其抛弃，而不是放弃绝对必要的赖以发现最高表达的激情。它甚至不是一种相信名誉、知识或权力能够补偿对内心幻象的沉迷的精神，这种幻象存留于那些把神的召唤描述成不容否认的事实的人们当中。

这种宗教在历史上任何曾经产生过的宗教之前很久就已存在，在所有宗教被消灭之后，它仍将继续存在下去。它没有机构、没有教条、没有仪式、没有牧师，它只是一种精神，它的某些方面存在于拥有它的人的特点之中，它的某些方面当这些人的特点符合世界的经验时也会迸发出光芒来。

所有真正的一神教的标志——强调个体内省的力量；谦卑与抽象恶魔交战的矛盾态度，抽象恶魔是人们从现实方便出发所下的定义；注重激情、决心决裂或被决裂；以及超越机构、教条、仪式和牧师的欲望——拉什奇认为在美国已经不复存在，而实际上它们在美国比在英国更受重视。事实是极少有哪个品质能象渴望

超越机构、教条、仪式和牧师那样反映美国人对待宗教的特征，也没有哪个观察材料能比英格兰极其仪式化的教堂与几乎是完全随意的美国唯一神教派的教堂之间的差距更能说明这一点。

美国人的宗教，不仅没有表现出任何对欧洲一神教的根本背叛，实际上反而变得更为注重个人内省、更反对其它的信仰、具有更多的个人激情。拉什奇没能看到美国人已经产生的一些明显的特征。回顾起来，当基督徒与欧洲个人主义相结合的时候，它还没有表面化，但当欧洲的个人主义变成美国人的自我依赖时，它就变得突出了。

美国人对待宗教的态度具有三个特征。第一，正如美国教育已摒弃“强迫原则”，而基于“兴趣动机”，以致我们现在要说“儿童中心的学校”一样，美国的宗教正在逐步摆脱强迫原则而向兴趣动机方向变化，如果我们从非常现实的意义来说，美国的宗教正在从上帝中心的教堂变化为以信徒们的兴趣动机为主的吸引力中心的教堂。这个特征还有两个方面，其中之一就是有助于将基督教或犹太教变得更为现实一些，从而将这两种宗教置于其所有信徒都能理解的水平。那些在布道时涉及“每个人的日常问题”的牧师普遍受到欢迎就是这种发展的一个佐证。

大众化的趋势也是不可抗拒的。个人成功（由牧师及其教堂表现出来）的动力只能引导大多数神职人员在创造性地发展基督徒的努力中充分利用大众的感情。因此，与苏联的断断续续的斗争、美国和中国之间最近才减弱的敌意以及越南战争等都可能贴上宗教的标签——即上帝的信仰者反对非上帝信仰者的宗教战争。

在成功的需要之下，兴趣动机的其它方面是不可避免的。这就是美国教会不得不自由随意地应用高度发达的商业艺术和宣传媒介。他们有公共关系的官员，与报纸、电台和电视机构的先生

们保持着联系。有时在教堂的礼拜之前，计划表就已邮寄给本教区的教徒，调查表也散发给了教区居民以确定牧师布道的内容。卫理公会的J·拉尔夫·玛奇主教说明了不仅要取悦教徒而且还要使一般公众满意的必要性："我接到一些批评某位牧师的领结或桌子式样的信件。啵，如果本地的罗塔瑞和基旺尼象他的话，我就得弄一些请我重新任命他的证明信——即使写信者并不一定属于他的教堂。这位牧师在服务了近50年后，将近退休之前讲了上述的话，他还告诉访问者，他准备写一本《推销术：作为牧师不可缺少的本领》的著作"(《芝加哥每日新闻报》1952年6月20日)。

此外，教会为适应不同的性别、年龄团体和吸引不同兴趣的人，还特地组建了无数俱乐部、讨论组和运动队。最近还开设了餐馆和停车场，以使宗教生活尽可能地方便。有些电视的宗教节目与商业节目几乎不相上下，至少已有一所神学院现在已开设了电视技术课程。

我们现在不仅拥有一个据报告说在1979年中的六个月内就包括了30000英里范围的特大"汽车停车场教区"（"比任何美国教区都大"），还拥有一群如银河星系的广播和电视教堂及福音组织。据《芝加哥太阳时报》一篇题为《再生福音使芝加哥成为中心》的文章报道："在美国，约有250家广播电台和一些海外广播电台播送"追寻上帝之时"的节目，其来源发自西芝加哥佩罗高地耗资110万美元的新中心"（1979年2月27日）。在同一篇报道中还提到多门广告社在介绍自己时说"是基督教通讯的专门机构……拥有节目撰稿人、播音员、工程师和能为传播福音的顾客在电台购买时间的经纪人。它的主要顾客之一就是'空中祈祷'，它的广播从芝加哥传送到250家电台"。

杰克·冯·英比大主教和欧瑞·罗伯特大主教的电视节目已拥有众多的观众。冯·英比主教给人印象深刻的是在他的整个节

目中每一次演讲都要引用圣经中的章节或段落。依我看来最引人注目的电视基督教现象莫过于杰瑞·费尔韦大主教称为“我爱美国”和“过去福音之时“的巡回演出，该节目在美国、加拿大和加勒比的324家电视台上播放，费尔韦大主教因而被称为“电子教会”的超级明星之一。他雇佣了960人，每年开销5600万美元。他煽动美国人的扩张主义兴趣。他说“上帝热爱美国人胜过所有其它民族，他预言我们将要有个凯撒”。他最近与以华盛顿为基地的“新权力”政治团体合作，组织了他的第一个世俗的事业机构“道德多数派公司”．计划在18个月内推广到全美国的50个州。他认为他的新组织对各种公共利益团体如“共同事业”来说是一剂必不可少的解毒药（《时代》周刊，1979年10月1日）。虽然导致共和党人在1980年大选中取得压倒性胜利的因素很复杂，但费尔韦及其“道德多数派”明显发挥了作用。费尔韦及其追随者反过来必然被看成是三个据说是已经“再生”的人当中最新的和最富好战言词的一位。

在美国，第二个显著的宗教特征是无法统一的分裂，这个结果与拉尔夫·瓦尔多·爱默生的期望形成尖锐对照。他曾宣布“人的最高尚和最完美的自我依赖是依赖上帝”，这个自我“不是本我或‘自私’的我，而是宇宙的和神的自我”。当爱默生说到自我依赖的时候，他无疑确定了一种因为人们热爱上帝所以他们互相热爱的理想。然而，如同我们已经看到的，美国社会最突出的特征之一就是它的人类关系的不稳定。这种不稳定与美国人的共和精神和极其强调平等有着特别的联系。当每个人和其他人一样好时，就会出现大多数好人想比其他好人更好的竞争局面。这种不稳定不可能引导人类由于爱上帝而互相热爱。相反，美国教会的行动使人第一眼就能看出，已经表现出了分裂。我们不得不痛惜地感到美国人已经不能按照他们的伟大思想家的理想生

活了。

我并不认为美国人不能以爱默生的自我依赖理想生活，事实上他们在这方面做得太好了。但自我依赖的人能够因上帝的爱永久团结在一起的说法只是一句未曾得到证明、尚需检验的虚词。我们的证据所揭示的则正好相反——越是自我依赖性强的人，在教会和在其它奋斗领域中朝向分裂的倾向就越强。没有哪个基督教国家比美国有更多的活跃的宗教兴趣。不仅如我们前面提到的《圣经》始终畅销，而且任何富有宗教意味的新书都可能广为流传，甚至具有宗教主题的电影也很受欢迎，例如，《寻找历史上的耶稣》。宗教组织的成员人数每年都有小的增加。此外，不仅比里·格维恩之类的信仰复兴教士能够唤起很大的热情，而且总有些知识分子，既作为有资格的个人也作为学者乐于公开宣传并重申所信仰的教义。这些现象肯定不会说明美国人的宗教兴趣正在逐渐衰退，也不能说这仅仅是种义务，大多数美国人如果想分裂的话，他们是会那样做的。

旧大陆和美国教会之间所涉及的真正差别是美国人已经把从欧洲开始的分裂爆炸式地扩散开来。尽管爱默生极力掩饰，这仍然是自我依赖的直接后果。欧洲的宗教分立通常是基于教义的不同，而美国人的宗教分裂主义则常常是人与人之间的差异。后面这种基于人际差异的宗教分裂倾向在18世纪的欧洲就已十分明显。英国的贵格会、卫理公会、俄国的杜霍波尔教派和法国的詹森教派，所有这些派别都轻视教义，强调个人的“内在光芒”或意识以及个人的经验和情绪。当基督教来到新大陆时，它的分裂倾向竟变得更为突出。只要传统权威对欧洲个人主义的限制在政治领域多于在社会和经济领域，那么总体上说，就很难遏制宗教分裂的势头，除非依靠神学上的——教义、宗教仪式及其解释。

但是在美国，自我依赖所确立的平等和自由的坚定信念历史悠久，宗教里逐渐增加了兴趣动机，个人的意识作为通向上帝之路就不需要注意权力、传统甚至圣经强加的限制。教育中的“孩子比课程更重要”的方式第一次没有困难地深入到宗教方式中，信徒比经典更重要。

结果，美国人不仅仅加剧了承自欧洲的分裂，而且分裂得更加零碎。在美国新教中早已经有200多个教派，比欧洲已知的教派要多得多，而且目前还看不到有限制这种分裂的迹象。

这里并不想忽视某些宗派的合并。1961年，“美国唯一神教联合会”与“美国宇宙神教会”合并为“唯一神宇宙神教联合会”。同一年“福音与改革教会”与“公理会基督教会”合并为“基督联合教会”。“美国路德教会”1960年又联合了三个教会。后来，1963年又加入了一些教派。但是也有些合并的企图遭到失败。“卡伯兰长老会“仍然是个分裂的教派，尽管1906年曾作出过与美国“长老会”合并的努力。“公理会基督教会全国联合会”于1955年由一群不愿意加入“基督联合教会”的公理会基督教会组织成立。除此之外，绝大多数的教派依然保持分裂状态。

那些对世界范围内基督教运动的再度盛行印象很深的人也许会说，上述现象仅仅只是美国教会发展出来更大联合之前的一种现象。但是，历史和自我依赖取向的特征将反驳这种预言。新的教派，诸如“宇宙神教生活教会”在加利福尼亚这样一个能以通信的方式委任某人为牧师的地方，将会继续出现。另一方面，对新事物的反对，如许多天主教徒反对庆祝英语弥撒或一些东正教徒反对采用公元纪年的做法，都只能加强分裂的力量。

可以预见，这种分裂的趋势是，它不仅仅朝向不同教派间的分裂，也朝向同一个教派的不同教堂间的分裂，甚至朝向同一个教

堂内不同牧师之间的分裂。每一个教派、教堂和人都希望拥有自己确定的追随者。我还相信，即使不是新教徒首先来到美国，即使他们没有成为早期定居点中的多数派，美国的宗教也将会比较倾向新教而非天主教。

这种典型的舍弃传统和扩大分裂的美国倾向早在1842年查尔斯·狄更斯报告他横渡大西洋的游历时就有所评论，他在其《游美札记》中说：

> 我不能接受其它作者在这些问题上的见解，他们认为在美国各种形式的非议国教言行的流行无论如何都要归咎于一个已建立的教会在那里并不存在。的确，我想即使那里人民的性情接受这样一种宗教机构存在于他们之中的话，也会导致他们抛弃它，其原因仅仅是由于它已经建立。

每个牧师所希望实现的，是他的世俗同胞所希望的成功。在美国宗教中，成功集中概括了拥有最光明的“内在之光”和能够对上帝的言词作出最佳的解释。一种不断加剧的现实是，在这种竞争中，牧师成功的最佳尺度是教区里教徒的规模。为了他俗世的信徒，他在宗教中所寻求的是一种不断增加功能的复杂事情。有些人参加礼拜只不过是遵循一种正如拉什奇所观察到的“对他们来说决不会中断的传统联系”。许多人这样做是因为另一种遵奉宗教的退化，即害怕社会的指责。但越来越多的美国人认为宗教有利于个人的心理健康，能够解决他们内在的情绪问题。这种探索已经导致了两种看起来是背道而驰的发展，一方面是铺天盖地的宗教书籍和报刊专栏，用以解答国教基督教——衰退中一般模式为“你与宗教”的问题；另一方面是远东的传统宗教在美国的传播，从

禅宗佛教到印度教的赫尔·克瑞沙拉之类。

前者最好的例子是诺曼·文森特·彼尔神学博士和斯麦里·布兰顿医学博士合著的名作《真正幸福的艺术》，举例如下：

> 吉尔伯特·多达斯，当代最伟大的田径明星之一，蹲伏在瓦拉玛奇越野赛的起跑线上。
>
> 瞬间，他心中闪现出牧师正在无声地祈祷让他放松身体，准备好即将到来的激烈冲刺。他祈祷："主呵，在这个光荣的时刻，我祈求您助我一臂之力，也帮助每一位对手让他们跑好。上帝与我们同在，阿门！"

他没有丝毫紧张，在这场不费力气的竞赛中率先冲出，超过了对手，从而轻松地凯旋。

吉尔伯特·多达斯知道，以放松的身体和平静的心态面对上帝确实能在人们最需要的时候激发出蕴藏已久的力量源泉。

兴趣动机和自我依赖观念的联合作用导致了上帝的概念，逐渐被塑造成美国人的形象。因为多数美国人特别好动，他也将是特别好动的；因为多数美国人拥有某些理想，他也将掌握这些理想；因为多数美国人认为商业成功是他们生活中最重要的事情，因此他的爱好的标志也将是商业的报酬。下面是合众社1952年6月20日的一篇报道：

> 他出身卑微，但现在却是富裕、成功的高级商业经理人员。
>
> 他站在麦克风前说，"上帝的声音"将他引导到这

里。没有上帝，他只会是个失败者。

这番发自内心的个人声明是××厂司董事会主席在接待CBS记者德怀特·库克星期五的广播采访时说的。

这位61岁的明尼阿波利斯商人说，当一个重大的困难问题出现时，"我将他放在上帝面前，再观察某些预兆——上帝的声音。"

"我有实际的体会，"他说，"当我追随这种预感或相信它是上帝的鼓励时，不论干什么我都会成功。过去当我没有紧跟它时，我就糊涂迷茫，事情也不太妙。"

你会惊奇耶稣的形象经常是如这位商人感到的那种微笑而不是他以前的那种平静吗？我们有象弗里德利克·J·艾克文科特二世大主教的教堂那样的基督教堂和纽约市生活科学所的联合教会，他们的数以百万计美元的公司正在上千家电台和电视台以及拥有二百万以上流通资金的杂志上显示着金钱的力量，对此你会感到惊奇吗(《芝加哥太阳时报》1978年6月30日)？你会惊奇我们还会有哈肯教堂（以哈肯·阿伯多·拉希德大主教的名字命名），在1977年12月到1979年1月其毛利超过10000万美元吗（《旧金山考察者报》1980年2月6日）？哈肯现在已被指控受贿，但他的追随者的数量却足以证明他受欢迎的程度。

还有琼斯城现象，结果是约900名男人、女人和孩子在1978年死去，据解释，是一个心理变态者将一群天真幼稚的人引上了自杀的歧途。如果是这样的话，为什么有那么多的美国人自愿落入陷阱呢？悲剧发生后不久出版的《纽约人》上的文章作出了最为合理的解释，作者威廉·巴代夫称人民圣殿教是一种救世主式的狂热崇拜，它通常招致周期性的麻烦或社会危机，它产生于"任何时候被改变了生活方式的人和在社会中没有称心如意的地

位的无着无落的人当中。"他将它与南海的船货崇拜、美国印第安人的鹅舞崇拜和十八世纪震撼中国的太平天国运动相比较。一些临床咨询专家在《时代》周刊上也发表了类似的看法（《时代》1978年12月4日）。

当然，所有这些狂热崇拜的追随者们确有相同的心理需要。那些处境较好和适应力较强的人不大可能去寻求新的极端的道路。但同样明显的是，其它已知的救世主式的狂热崇拜还没有一个能号召起自愿的集体自杀，而且这些狂热的追随者们，即使是追随简·琼斯大主教的人，也并不全都是改变了生活方式的或无着无落的人。

我们在后面章节中将追溯太平天国运动。这里重要的是指出对宗教的兴趣动机和个人态度的结合在美国已经导致了上帝的私有化。上帝变成了每一个人的"英雄"，而且隐藏在个人的快乐与悲伤、成功与失望、爱与恨的背后。所有人都在寻找与其他人的感情联系，参加人民圣殿教（或其它狂热崇拜）只是解决自我中心式的人的困境的一种极端方法。他要求排他，但这种排他性无关痛痒，除非其他相同思想的人联合起来支持他。

以这种观点，我们就能更好地解释远东的传统宗教在美国的传播，这不仅包括禅宗和赫尔·克瑞沙拉，还包括许多其它的宗教。例如，奈拉马协会在西藏喇嘛丹增·土库·赖因波奇指导下在加州的柏克利附近建成了一座称为欧代因的巨大神庙；塔沙盖塔寺院在加州的托马奇已有若干年，主持是佛教和尚商华，一个地道的满洲人；还有一所法域佛教大学于1979年11月4日正式开学。这些机构的大多数虔诚者来自白人中产阶级，事实上，他们中的许多人不仅是大学毕业，而且还拥有更高的学位，包括博士学位。

然而，这些教派和狂热的崇拜并没有"亚洲化"，尽管我们在

街上、机场上常常看到诸如赫尔·克瑞沙拉这样的外部标志。个人中心的美国人必须寻找到将某个神私有化以区别于所有其它神的独特方式。美国的信徒迷恋上了来自亚洲多神教神殿上的某位神祇，就要以典型的非中国式的热情将他变成排他的一神教的崇拜对象。

这就形成了美国人对待宗教的第三个显著特征：每个教派的各个教堂之间的竞争形式的高度商业化。物质——经常是新奇的——成就的数目和规模变成了判断一所教堂是否成功的标准——众多的教徒，巨大的预算，优良的唱诗班，繁杂的俱乐部和各种形式的活动等。一位能够取得这些成果的牧师发现自己将召来更大更多的有利可图的支持，一位落在后面的牧师则会处于无布道之所的危险中。

美国人对待宗教的三个主要特征——兴趣动机、不断的分裂趋势和用物质判断成功的癖好——都可以《基督世纪》杂志上的一篇文章来形象地说明。在对 10000 名牧师进行了民意调查后，文章描述了几位“杰出的”和“在美国最成功的教会”。其中之一是好莱坞第一长老会，该教会还得到另一家全国性杂志的大力赞扬。在特别提到该教会已经赢得了这场真正的竞争的胜利之后，作者继续描述了它拥挤的星期日学校、周到的服务、供不应求的巨大预算、年轻人根据自己兴趣组织的86个团体、体育活动、教堂负责的电台和电视台、5个唱诗班和1个“祈祷警戒圈”，1500 名志愿者组织良好，当某个教会成员住院或遭遇其它不幸时，整个圈子都立即动员起来作持续的祈祷。文章通篇描写的这个“成功”教会，其教区居民的“幸福”围绕着有助于增进其自身利益的社会和物质的努力。照此推理，竞争活动的繁忙似乎等价于精神信仰的深度，因为文章竟然没有明确地提到后者，对牧师教导的质量也没有给予足够的重视。整篇文章都是商业董事会的

语气。

好莱坞第一长老会对待宗教的商业化态度，也许是因其强度和范围而引人注目，但它不是美国教会取向主流外的支流。美国教会活动的形式已经发生了一些变化，因为这个调查是近30年以前做的。自从教会对黑人和其它少数民族敞开大门之后，很少再有只接纳白人的教会。有些去教堂的人也已开始询问自己：教堂的活动是否与和平、种族和贫困问题有关系？圣弗朗西斯制造者电视公司以商业形式向一般公众出售“你生活中的爱”，已开始出现在一些电视节目中；最后还有那种威斯康星米尔沃奇的格罗比神父所代表的教会成员中的背叛，这在五十年代早期即《基督世纪》调查的时代是肯定不存在的。

但我的观点是，美国人对待上帝的与流行方式显著不同的基本态度是和美国人对待同胞的态度紧密相关的。这种方式没有改变，将来也不会轻易改变。我不能简单地相信对今日美国教会和牧师的重新调查会与三十年代以前的结果南辕北辙。这一观点不仅基于个人的观察和经验（这是应该考虑的），而且还基于本书1953年第一次发表后所搜集的大量系统的材料。我参阅了一本题为《通俗宗教》的书，由施内德和唐布什著，他们分析了1875—1955年间46本宗教方面的畅销书，其中大多数为美国人所写，所有这些书都拥有大量的美国读者。

这两位社会学家在选择供分析的书时确立了四个标准。第一，作者必须“承认犹太—基督传统的一般效力”；第二，“作者必须用一些言辞唤起救世的希望”；第三，“作者必须给读者提供技巧”；最后是“作者必须谈到每天的‘问题’和每天的‘人’”。基于上述标准，选出了46本书，从汉内·W·史密斯的《幸福生活的基督教秘诀》（1875年），E·福斯迪克的《性格的12项测验》（1923年）和E·斯坦纳·琼斯的《每条大路上的基

督》（1930年），到埃尔顿·特鲁本鲁德的《现代人的困境》(1944年)，诺曼·文森特·彼尔的《主动思维的力量》（1952年）以及福尔顿·J·希恩的《生活就是活着的世界》（1953年）。

若将全部分析结果列在这里显然是太多了，有兴趣的读者可以自己去看这本书。但无庸置疑的是，结果确认了本书《美国人和中国人》1953年首版时所描述的倾向，并预测了以后几年的发展。前面已经看到，诸如宗教将给"我们国家"带来领导力量或战胜我们的敌人这样的说法出现于二次大战初期，而且在战后的反共冷战中仍很有说服力。有一种说法，宗教"将带来幸福、威信、力量、情感安全"和"减轻决策的痛苦"。还有一种说法是，你能通过宗教改变自己，这在心理学或精神病学中得到了很大的强调，特别是当病人抑郁的时候。还有一种说法强调今世的救世而非来世的救世。当富裕意味着"善良"的说法被突出时，原来的贫困与美德相联系的观念就不复存在了。另一个逐渐增长的成见是宗教等于健康。

两位社会学家评论道，"从1930年起，强调基督之爱的说法衰弱了，带着主要是天主教作者的期望，他们表达了一种更具有世俗外表的倾向"。炼狱的概念对新教徒早已不复存在。事实上，很少有人强调"上帝是审判者"，这与比阿特利斯·琼·罗基尔总结的上帝具有"活的玩偶"的特点相一致。

在仔细分析了恒定和变化的倾向之后，两位社会学家观察到：

假定真诚的宗教情感的表达是件好事，那么这件好事不是在文字上过于丰富的，而且经常是反暗示的。麦克唐纳写道："看来在文化上如同在金钱环境中一样有一

个格雷沙姆定律：坏事推动着好事，因为前者更容易被理解和欣赏。正是这种方法的便利，一旦劣品在市场上行销，它也就妨碍了质量的提高”。

我唯一不同意的一点是两位社会学家对下述这个问题的回答，“为什么在宗教感情上虔诚的教徒在文献上没有更多的表示”？他们相信很大程度上归因于大众化恰好是发生在文化不高的人当中这个事实。但我认为他们观点的其它部分——“造币厂的管理人员正体验着根本不生产好硬币的压力”——才是真正更为重要的。换句话说，美国通俗宗教书籍的作者们正在做的是给予顾客所想要的；而顾客目前看来不象需要个人的幸福、成功、健康、财富、威信和权力那样需要上帝。

正是这种（由教会的各个成员，各个教会和各个教派表现出来的）对上帝的私有化倾向才是美国有组织的宗教团体所支配的巨大财富的源泉。据可靠估计，美国宗教组织“可见财产”——土地和建筑物——的价值大约为7950亿美元——几乎是全美五家最大的工业企业财产的总和的两倍，或是五个纽约市行政区里所有不动产价值的1½倍。

作出后一个比较和建议“为了他们自己的好处”对教堂收入征税的圣公会大主教詹姆斯·皮克提出，教会“正处于‘获得整个世界而丧失自己灵魂’的危险之中”，“从现在起再过一百年，现行的宗教税收豁免方式……如果继续的话，也许会面临如此巨大数目带来的问题，唯一的解决办法就是彻底没收教会的财产”。教会税收豁免权问题这里不作讨论，应该指出的是，美国人的宗教方式与他们在其它奋斗领域的行动具有内在的相似性，中国人也是如此。

对于有些读者，这种对上帝的私有化取向看来似乎与最近一

些美国教会和教会人员参加的民权运动相矛盾。如我们将在后面章节中看到的，当我们进退两难地面对生活道路时，这里的矛盾就比实际要明显得多。个人中心的美国人与其主要集团的分裂，迫使他寻求非亲密的联系，而这正是美国人生活方式的力量源泉，与中国人在这方面的软弱适成对照。中国人过多地与过去联系在一起，而美国人则感到可以更自由地寻求变化。中国人没有形成与亲属等基础无关的团体，而美国人则已形成分裂而且由于公正或不公正的原因的促使，经常自愿地联合。同时，我们必须将注意力转到人类活动的另一领域，去看看两种文明在各自获得和享受物质财富方面所表现的两种取向的差异。

第十一章　对经济生活的两种态度

本书第七章所描述的中国竞赛"升官图"一定会使一些读者联想到与之相对称的美国的"垄断"。二者都可以归类为成功的竞赛。中国竞赛和美国竞赛，其目标的不同分别真实地反映了社会和经济的重要性在中国是与政府相联系，在美国则是与企业相联系。

"垄断"，在许多读者听来也许有些老生常谈，因为自从20世纪50年代以后这种比赛不再风行，然而，在同一跑道上的多种新的角逐却从此生机勃发。"生活竞赛"是美国众多比较新式的竞赛之一，在这场竞赛中，参加者可以通过下列机会决一雌雄："花五万美元购买钻石戒指，以满足未婚妻的愿望"，"喜添佳子，获得礼品"，"获得十万美元的奖学金"，"周末在拉斯维加斯赢了五百万美金"，"花五万美金配了一副假牙"，"股票下跌，赔了七十万美金的股本"，"实验的报酬清偿了，收入二百万美金"，"幸运的一天，继承了一份不动产，进项一百万美金；存起来或者把它变成一百五十万"。对于一个参赛者来说，最不幸的也不过是或许忽然发觉自己成了一位"落魄的农场主"。此外，参赛者们还可以购买五花八门的保险，进行豪华奢侈的旅游，以及通过各种途径挥金如土。

在第七章我们还发现，中国的官僚政治向来是谋求经济与社会地位发迹的途径。为什么中国人热衷于宦海沉浮，其基本原因

之一就是中国的工商业太落后，官僚地位提供了整个社会中收入最丰厚的工作。每当我们提起中国有史以来曾经创造过的我们这个星球上最精湛的产品，人们都不禁讶然，这些产品包括商铜，汉玉，明瓷。这些巧夺天工之物如今给每一个重要的博物馆和大批私人收藏家带来了荣耀和声望。而且，中国社会是历史上享有连绵不断三千年文明的为数不多的国家之一，在这一时期中她有幸获得了比那些众所周知的文明社会更长的内部安定与和平。那么，为什么中国人在经济领域却没有一展身手呢？这种困惑已经引起广泛的思考，其中大部分思考脱离了中国生活的基本现实。但是，如果我们运用迄今为止通过分析得到的答案，我们必然要做出这样的结论，潜伏在中国社会生活、政府和宗教特征之下的因素，长期以来同样制约着其经济生活。

我们已经注意到，中国特性中最突出的一点就是相互依赖，这种根深蒂固地依附于他人，尤其是依附于主要团体成员的倾向，使中国人产生了一种社会上与心理上的安全感。由于有了这片锚地和由此而生的超自然的概念，中国人就不大情愿去寻求物质和心理的其它满足形式。然而，自我依赖的美国人则力图使自己的生活不论是在事实上还是在观念上都不依附于他人。为了达到充分的独立而进行的不懈的奋斗引起了社会与心理不安全感连续不断的、永恒的威胁。幼儿时期父母与子女的紧密联系是严厉的，取而代之的婚姻往往也是朝三暮四；英雄人物如过眼烟云；阶级的演化溯源于从某一个阶层爬到另一个阶层的苦苦挣扎；至于对上帝的信奉，虽然不象其他关系那样飘浮不定，但是也不可避免地受到同样的枝节力量的影响。由于具有完全的自我依赖意识以及相伴而生的对于上帝会帮助那些自助之人的信念，美国人不会是在人类或超自然中，而是在港口寻找他们最后的锚地。

中国经济的特征

无论从哪个角度去观察，中国的经营传统都一直显示着稳定的状态；既没有扩张又没有掠夺的企图。制造业就是一个例证。除了青铜、玉、瓷瓶外，中国还因其他为数众多的技能和产品而闻名于世：毛毯、真漆家俱、刺绣、丝绸、瓷釉、景泰蓝、牙雕、柚木家俱、黄铜器皿、金银首饰、烟花和船等等。正是由于这些令人垂涎的贸易品，亘古以来西方的探险家和商人才历经险关跋涉来到东方。但是，突出的是几乎没有一个中国人曾怀着同样的企图去西方为其商品寻求市场。

这些产品的绝大部分，以及其数目任何人都列举不尽的许多其他产品几乎全部是在家庭或家庭作坊里生产出来的。一件产品的制作程序从头到尾一般都由一个中国工匠操作。耗工费时，然而他工作的报酬却微不足道。

一个典型中国手工作坊的全体人员包括师傅、师傅的妻子、师傅的,一两个孩子、一两个帮工,以及一两个学徒。工作间一般不超过两间房,其中有一间临街。后面一间是师傅及其全家的住处。白天，临街的一间房子既是工作间又是门市部，工匠们同时又是售货员,夜里这间房又成了帮工和学徒的住处。师傅和帮工一般在一起吃饭，而师傅的妻子和孩子们则在厨房里吃，学徒是全体人员的仆人。

同业行会就其性质而言不仅是区域性的，与其他地区的同行没有任何联系，而且他们的成员中既有雇主又有雇员。因为，尽管行会确定价格、工资和学徒年限，尽管行会的管理人员的工作是处理行会内部或者本行会与其他行会之间的纠纷争议，但是，其基本职责，正如我们在论述政府一章中探讨的那样，是保护地

区性利益，防止来自本地区之外的政治权力的干涉。而且，他们维持雇主与雇员之间以及一店和另一店之间的关系，而不是挑起这些当事人之间的竞争和冲突。

许多中国产品中所体现出的工艺性、新颖性和技巧性使大部分西方人叹为观止，然而，迄今为止这些产品的制作还在使用着中国人从遥远得无人知晓的时代继承和沿续下来的工具和方法。结果，当代中国工匠艺人的产品与其祖先的东西极为相似。形状上的变化确曾发生过，如果完全改变，那么也是几代人才有一次。

这并不意味着中国人在生产领域缺乏新的创见。中国人普遍地对于火药、印刷和纸张的发明深信不疑，然而，大部分人并不知道中国人也许还是首先利用流水线作业的国家。远在16世纪时，皇家政府经营和管理的瓷器制造厂就率先使用了流水作业的规则。在这些工厂里，一些工人专门制坯，一些人上釉，另外一些人画装饰性图案，还有其他一些人给边缘涂彩。每一件茶壶、茶杯、或者盘碟在完工之前都要经过一系列专门车间。遗憾的是这个创见从来没有引进其他工业，也没有被私人陶瓷制作匠们广为采纳。

中国商业的实际情况与中国手工业的情形完全相同。虽然西方人以为中国人是高明的生意人，可是商业在中国从来没有达到举足轻重的作用，作为一个规则，商业从业者也从来没有受到过高度的尊重。尽管如此，在地方区域内部和国家不同区域之间的商业活动也曾兴旺一时。然而，中国的大宗买卖一向是由家庭经营者进行的。

除了典型的手工作坊之外，一般来说，我们可以把中国的买卖分为三种。第一种是中国乡镇的定期循环性集市。这种类型的集市可以在本乡镇举行，或者在方圆不远的传统地域举行。这种

集市间歇性地三天一次或者一年一次开集。每开集一次可以延续一天、几天、甚至几周。尽管定期集市在中国西南部尤其普遍，但在其余地方也不少见。无论在何处举行，这些集市都能吸引数百上千的男人、女人和孩子们，他们来自四面八方，携带着从水果到家俱之类的东西汇集到市场。做生意的场地也许是一台桌子，一顶帐篷，或者干脆就是地上一块空地。其他人当然是为购物而来。一天结束，卖水果的人或许会用赚来的钱购买一件家俱带回家，而一些空手来的人，尽管没有任何商品，却也许会因在市场上进行转手买卖谋取利润满载而归。如同全世界所有的市场一样，一些人来此只不过是为了观赏，打听价格，会朋访友，以及做一般消遣。

这种最大的定期集市一般是在云南省的大理举行。农历三月份开始，通常要持续几周。我最后一次游览这种集市是在1942年。那时，就象是在朦胧的过去，我记得买主和卖主不仅来自周围附近的地方，而且有些人从南方好几个省份甚至从西藏赶来。很多土著部落乘大篷车而来，一路上搭着帐篷。如今，除了一些直接做买卖的人之外，集市上还有玩杂耍的、走钢索的、玩魔术的、讲故事的、还有算命卜卦的。这类集市除了展销者不代表任何人，仅代表自己四处叫卖外，与美国的工业展销会很相似。

第二种是在中国大中城市商店里进行的零售买卖。这类商店很象我们前面谈到过的手工作坊，它的规模从一间房子到雇用30、40以至100人的公司不等。有时，一家商号在同一街区几个不同地方设有两三个分店，或者在其他城市设立两三个分店。较大的生意仅具家庭规模，但是较大一点的也会有股东、经理人员，加上职员和学生意的学徒。这些固定设立的商店中的商品的出售从不进行讨价还价，议价买卖只能在交易会、集市和叫卖兜售的商人中进行。不理解的西方游人常会造成他们自己和商人都

感到难为情的局面。中国大部分零售商店都挂有这样的招牌：童叟无欺，买卖公平。

这样做比起希望引起循环讨价还价的交易还有更深一层的原因。正如手工作坊一样，这类商号的大部分生意都有长期主顾。经营人员对于重要的主顾相当熟悉。在这些商号中，一桩典型的交易是按下列方式成交的：走进店门的顾客受到坐在门口长凳上的经理的迎候，二人一起入坐，他们一边由学徒伺候吃茶，一边聊天气、行情和本埠轶事。当然，顾客会说他希望看一看某种布料，于是经理就让学徒拿来货物，放在柜台上或附近的地方察看。顾主打量货物，如果满意，交易就成了。他可以支付现金或记帐。如果属于后一种情形，店员就要做一笔买主进账。不论怎样进行，均无收据。最后，主顾会留下来同经理或者副经理一起吃午饭或共进晚餐。

这种做生意的方式完全可以认为是基于交易之前的友情。所以，每逢一年的三大节日，账算清以后，任何一家商店的大多数常客都希望收到一份对他们表示谢意的纪念品。甚至那些与经理不熟悉或不认识，直接同店员打交道的大部分顾客，做生意也是建立在信誉和本地名望的基础之上。如果因为单方面的行为，其由行会规定的价格起伏很大，或者违反诺言，那么，任何一家商店的生意就没有希望再做下去了。

第三种买卖是由独立的中间商经营的，他们将货物从中国的一地运到另一地，批发销售给零售商们。在中国这从来不是一件容易的差事，需要头脑灵活、精力和主动性，尤其是在铁路和保险尚未问世之前更是如此。中间商不仅要亲自挑选货物和检验包装，而且要从取货地点押送到目的地。他不仅要指挥着将货物从一种运输工具装卸到另一种运输工具上，而且还必须打通地方官员和警方等各种关节，甚至还要求得土匪的允许，以求货物能在

他们的地盘上安全通过。

如果中间商了解到市场上某种货物紧缺，他可以委托一些个体工匠铺或家庭去生产这种急需的商品。中间商负责提供购买原料所需要的资本，通常他还要预支一部分工钱。20世纪30年代以后，许多中间商还要向他们委托的工人提供一些手工操作机器。河北省出现的织袜机即是一例。天津南开大学所做的研究表明，一个具有一定规模的商人组织与为数可观的农村家庭保持着这种联系。首先由商人们提供纱线、手工机器、每件产品的基本预付工钱，然后再由他们收集成品拿到市场上出售。这种类型企业的准确发展程度尚不为人所知，但是它已经遍及全国各地。

许多事例证明，中国的中间商——特别是那些从事大宗商品交易，如大米、盐和茶叶的商人变得极为富庶。公元前3世纪，曾有一位商人成为他那个时代的一名功绩卓著的政府行政官员。据地方志记载，当地商人的家资达万贯之巨。尽管如此，中国的商业如同其制造业一样，其基本特征为：缺少扩张的欲望。商业行会的角色就是一个例子，这类行会从整体上也许要比那些手工业行会的组织更正规些，但它们的作用却与制造业行会并无二致。商业行会的使命就是拉起一条线，保护商业不受政府过分地盘剥，而不是去鼓励或者引导贸易开发。那些一心想着满足顾客的即时需要，借助友情和信誉笼络主顾的行会成员的推销术，远远胜过了广告中美国同行的努力。这些中国的商人们感到没有必要学习零售程序、进行准确的开支计算，或者举行会议改善销售方法，或者开发新产品。

因而，绝大多数中国的制造商和贸易商们一向对自己的利润感到满足，而这些利润对于美国人来说低得不可思议。因此，我们一定要问，是什么妨碍了他们动心思去增加收益？一种答案是用陈腐的东西方神话来解释：中国人更崇尚精神，所以，不象美

国人那样对追逐利润兴趣十足。这完全是错误的。任何一个与中国商人打过交道有商业经验的美国人都会说，中国商人力图尽可能地获得所有的利润；在这方面，他们根本没有什么"精神"。

但是，如果我们摒弃这种或精神或物质的二分式误解，仔细观察两个民族人类关系模式中存在的真正反差，我们就能更为贴切地解释中国经济的矛盾倾向。重要的事实是，既在店里又在店外，中国的业主和他的雇工能够找到他们西方同行们所不能适应的满足感。在店里人际关系就是家庭关系的翻版。师傅和他妻子大权在握，而小徒弟们绝对服从。帮工好象充当了这两个小团体中间的兄弟或叔伯。在店外，师傅和他妻子的奢望就是能买一块地，翻盖房舍，然后与当地的老乡们和睦相处。徒弟和其他工人的野心也是要达到同样的目标。

假如师傅和他的妻子通过自己的夫妻小店就能够得到社会与心理的满足，假如这种夫妻店能赚到钱，也能给其他人带来好处，那么，我们必须提出疑问，难道不是所有的商人们都怀有同样的态度，作必要的竞争吗？这种竞争力难道不能够普遍地提高商业效率、经营规模，以及新产品新市场的开发吗？答案是绝对不可能。由于过份地强调相互依赖的文化背景，竞争的天棚根据奋斗的范围相对地降低了。中国人就个人而言也渴望荣耀、富贵、清闲，这些都与成功相伴随。然而，在他们向上爬的欲望中，如果他能从社团，甚至婚姻中获得更为可观的利益，他在一个位置上就能呆得心安理得。他可能成为一个大家族的仆人，做为一个仆人他分享了这个大家族的社会地位。他可能成为一位要员的秘书，做为秘书，他比那些不能获得同样职位的人要幸运得多。他的女儿可能嫁到名门望族，做为这家族的亲戚，他能受到其他人不能享受到的保护和尊敬。哪怕是他的"干爹"或者"拜把兄弟"的发迹，也理所当然地是他自己成功的标志。

有一段时间，有人似乎合理地论证过，在一个大多数人口仅仅依靠小农生产养家糊口的社会中，工商业不可能得到发展。这个考察的结论，似乎很适合中国的实际，在中国，至少有75%的人口生活在农村，甚至大多数所谓的城市居民也有根在农村，或者是不在地主。这样一幅图画也许很适合描写的目的，但是，它不能说明那些已经从工商业中获得利益的人，比如所有那些通过努力取得一定成功的中国人，还要返回故里，投资于农业的原因。

在共产主义革命九年之后的1959年，中国全面完成了人民公社化。历史的发展趋势是农田再也不象以前那样支离破碎了。可是，我将描述一下1949年以前几个世纪以来的景象。它将为我们概括和说明近代改革以前中国经济的长期发展和演讲过程提供一个基础。

美国人对于中国普通农民的自然环境不会有任何兴趣。就一件事而言，中国大部分农田相当窄小，小到大约只需7%的人利用原始的技术工具就能生产出理想的农作物。虽然华北的农田比华南的农田大一些，但另外一个事实是4/5的中国农民在不足五英亩的土地上收获口粮。

再举一例，农业生产方式停留在原始阶段——工具粗笨，即使是牲畜的力量也常常不敷使用，根本谈不上机械化协作。普通农民在夏日要进行长达每天12至14小时的耕作。冬日的劳动时间也短不了多少，因为那时他还要干其他活计以勉强糊口。

不论是南方还是北方，在不需要妇女下地干活的时节，她们也要养蚕、养猪、养鸡、培植果树、种菜以及纺线织布。这些辛苦劳作的成果直接补贴家用，或者在定期集市上卖掉，或用来交换其他用品。

耕地面积小，农作方式原始导致了中国社会的第三个特征：贫困。至少有⅓的中国农民生存在维持生命的最低食品热卡需量

标准以下。进言之，尽管利用率高达平均每年32%，但据一项全国范围的调查记载，却有⅓以上的农民被迫负债，他们借贷不是为了生产目的，而主要是为家庭购买食物和应付节日开支。地主和佃户都与上面的数字有关，但许多农民的命运甚至更惨。

依逻辑推理，这些特征似乎会促成在农业发展方面的激烈竞争，或者使一部分人退出农业迈进工商业领域，从而使有限的耕地变宽，产生出一种在总体上较为平衡和繁荣的经济。同时，还有人不断地提出一种被普遍接受的理论，军事侵略根源在于人口过剩。在不久的过去，德国人和日本人曾喋喋不休地把生存空间的需要作为他们侵略行径的理由。以至于自诩为大洋之国的美国和中立国瑞士也对此表示恻隐之心。书架上则充斥着支持这一论调的著述，约瑟·德·凯斯特罗的《饥饿地理学》就是一个范本。

然而，在中国，需要历来既不是发明之母又不是侵略之父。几个世纪以来，中国一直处于人口过剩，耕地奇缺，农业艰难之中，不计其数的中国人营养不良，甚至饿死。但是，这些事实不仅不能激发出开拓甚或商业上的进取精神，反而诱使那些居住在乡村的人们更加强烈地依恋于他们土生土长的地方，而无视这样一来就意味着那已经很低的生活标准会变得更低的事实。

这可以通过几个相关的方式互证。或者，也许最有说服力的证据是人们依附于土地的感情，这种感情常常淹没对经济利益的关心。因为，对中国人来说，他们的土地不仅仅是一项投资，而且，是生命本身。可以说，为了不出卖自己的土地，他们几乎没有什么不可以牺牲的。当面临急需时，他们更愿抵押它，而不是卖掉它，尽管数年的抵押费用通常会高于土地的实际价格。

当中国真的出现一项土地交易时，那种情景能突出地表现出两种情绪的对照。对于卖方的家庭来说，这种事好象是死了亲娘

老子，嚎啕大哭不绝于耳；而对于买方家庭来说却象娶媳妇一样笑语喧天。基于同样原因，除非由卖方长子，有时甚至由不在一个家庭生活的兄弟背书画押，一项土地交易就不能最后成交。而且，除非他的家族中无人想卖，否则，他的土地也决不会卖给那些本家族以外的人。

人们希望留在自己的老家，同样使得留在土地上的人口远远过剩，这在南部和西南部地区尤为突出。在连年的国内战争和抗日战争时期，尽管军队需要不断增加民伕，但中国的农业和城市的工商业却没有感到劳力短缺。流动劳力并不完全来自于无地阶层。许多人流出来是因为土地确实太少，而不得不生活在那里的人口数量太多，无法度日。正因为这个原因，虽然，中国每英亩耕地比美国每英亩耕地能多生产出50%的大米或15%的小麦（中国的两种主食），可是，每个中国农民的平均生产量却不足每个美国农民年均生产量的1/14。

那么，为什么如此庞大数量的劳力滞留在小块农田上呢？显然，这与平均继承制有关。中国皇室的继承顺序大都按照长子继承制，偶尔由父亲在亡故之前选择。对于普通人来说，继承的规则是儿子之间平均分配。在某些情况下，如果此前长子一直在父母的家庭中负责照管祖先神龛，他就可以分得稍多一点儿的份额。但是，多余的那一份儿微不足道，按习俗也各有不同。

当我在写本书1953年版时，我曾经排除了平均继承对于中国社会发展的重要影响。我解释说，平均继承可能会影响那些父母有遗产的人，但是却不能影响那些父母没有遗产的人。在此之后，我在日本呆了一年（1964年——1965年），现在我不得不收回我在这方面的观点。因为恰与中国相反，日本普遍的习俗是单子继承制，这种继承制与中国和日本社会组织的某些基本差异有直接联系。在日本的一子继承制中，非继承人必须要脱离他所出

生的家族，加入或者组成其他团体，在这类集团中，由于他们的评判标准是成员关系而非家属关系，所以其范围扩大到地区或者全国。这类区域性和全国性组织起着一种有效的基础结构作用，当日本陷入来自西方的紧张压力时，这些团体起了促进日本现代化进程的作用。

在另一方面，由于实行平均继承制，中国人的儿子们没有社会压力迫使他们脱离生育自己的家族。那些父母有丰厚家产的人当然比那些父母家底薄或者一无所有的人更愿意留下来。然而，即使后者留在村子里也并不标志着他们的失败，因为在那里他们已经获得了立足之地。对于他们来说经济现状是严峻的，但是这一事实也不能使他们产生只有在背井离乡时才会感觉到的失落感。因而，中国人没有形成任何非家族性的组织，当西方迫使中国和日本同时打开国门时，中国没有那种强大、广泛而持久的组织来满足现代化的需要。

尽管单子继承制标志着日本与中国的重要区别，但它却不能解释日本与西方的差异。由于缺乏平均主义的思想，当作为非继承人的日本人的儿子脱离养育他们的家族之后，他们不是在平等自由的同一级别的个人组成的团体中，而仅仅是在按照亲属类在建立起来的等级制的广泛团体中寻求安身之处。一旦被接纳为组织成员，他们通常一生一世也不会变更。因而，日本是经过一条与西方相当不同的社会发展过程达到现代工业化目标的。

事实上，恰恰与西方人相反，日本人从未表现出任何独自离开日本本土永久移居他国的倾向，甚至当日本帝国霸占朝鲜、中国满洲和台湾时也是如此。一些人迁到这些地方不过是在政府举办的组织或者半官方性的组织中工作。只有为数不多的人独自离开日本搬到这些疆界独立地去碰运气。从今天的事实中我们还可以发现这种模式，那就是日本的大学毕业生宁肯为日本的公司卖命，

也不愿为西方在日本的公司工作，尽管后者支付的薪水要比前者支付得高得多。他们习惯前者而不是后者所具有的那种安全、等级和家庭式气氛。

按照平均继承习惯，中国人的儿子们比日本人更不乐意离开他们的老家。几个世纪以来，只有占百分比很小的中国人移居到南亚这类与国土相联的地方，但尚没有事实证明他们是对蒙古，满洲、台湾、西南诸省以及沿海岛屿富有侵略性的殖民者。在泰国、马来西亚、印度尼西亚等地的确有少数华人，但他们所代表的只不过是整个中国人口中一小部分。如果中国人也象欧洲人一样随时准备移居，那么，不难想象世界遍地都会是中国人。

然而，更为重要的是，即使那些从父母手里继承的财产为数不多或一无所得的中国人的儿子比较容易离开家乡，那么，这些迁移到中国边远地区的人中，许多人也会定期回访老家，或者在他们"发财"之后荣归故里。还有其他一些人至少也会通过捐助修建祠堂、医院和学校等方式来加强他们同祖籍地的联系。

到南海、欧洲和美国的中国移民遵循着同样的模式。首先，这些移民的绝大部分象他们移民中国满洲和中国西南部的同胞一样，试图维系他们的家庭联系，或者打算在退休以后返乡。其次，几乎所有的移民都来自于中国沿海的几个县。在欧洲定居的大部分中国人来自福建和广东省的几个县；夏威夷90%的中国人的祖先原来居住在广东省的几个县，同样，在美国大陆上90%以上的中国人的祖先来自广东省几个相邻的县份。普遍认为早期这些沿海省份居民与西方的联系与上述情况有关。另外，一些欧洲到美国或其他地方的移民也象中国人一样，与他们的祖国发生着联系：赠送礼品、捐助学校或从事其他有益的工作。但是，西方早期的影响并不限于一些中国移民原来居住的那么几个沿海省份。中国广大的内地穷人似乎未曾有过举家远迁他国的。

我们如果考察中国的历史，就不能回避这样一个结论，中国人不愿离开故土与他们对祖籍的依恋相称。欧洲移民也可能对他们的家乡怀有深厚的感情；但是这并不能妨碍他们成千上万地独自移居到美国。在中国王朝鼎盛时期的汉朝（公元前202年—公元200年）、唐朝（公元618年—906年）、元朝（公元 1200 年—1368年）和明朝（公元1368年—1644年），中国人完全可以跟随他们的远征军到达朝鲜、波斯和东欧等许多国家，成为新领土的开拓者。但是，他们却毫无作为。

如果平均继承这一简单事实能成为中国人安土重迁的决定因素，那么，贫困、灾荒、内战和来自北部和西北部原始部落的反复入侵也可以驱使中国人离开祖国。

而事实恰恰相反，因为平均继承制和安土重迁不仅不是原因和结果，相反，实际上却是同一种模式——主要团体内部的相互依赖模式的普遍表现。这种模式是如此根深蒂固，个人在社会上与心理上是如此满足，以致于他毫不犹豫地准备放弃自己在其他地方可以获得的物质报偿，或者降低自己的物质欲求，以便能留在老家。他在主要社会关系中受尊敬的地位远比他的物质利益更为重要。

中国政府与中国经济

我在以前的分析中似乎阐明了中国政府与中国经济的关系。正如我们观察到的那样，中国的统治家族一惯重农轻商，事实上，他们甚至常常压制商业。统治者们从来不敢冒犯农民的土地私有制，但他们却总是通过采用特殊的征税标准、征用或彻底没收来任意剥夺商人的财产。因为农业传统是专制，其神圣性得到了受传统约束的政府的尊重。受这一传统庇护的人们不希望有所改

变。但是，正因为如此：中国人才没有能够发展起规模庞大和实力雄厚的工商业经济。也正由于缺乏相反的力量，政府对于开发工商业的努力采取了一种专制态度，而允许农业不受重大干涉地发展。

由于中国人将对于他人的控制视为财富的重要源泉，那么，从一系列相互依赖的关系中依稀可以看出一条明确的连续性。由于相互依赖，父母和孩子之间，亲戚之间，主人和随从之间，朋友之间，大官僚和小官僚之间以至政府之间都结成了一体，而且人也结成了一体。为了安享晚年，父母们不那么看重财产所有权，而更注重儿女的孝顺。同样，一个王朝统治者成功的标准不是开发国土自然资源的程度，而是获得臣民们服从和帝位不受侵犯的程度。在任何情况下，权力的平衡不是取决于经济权利，而是取决于社会或政治的明确关系。

从1929年至1937年蒋介石的国民党统治时期，中国政府对于工商业的专制态度才有所收敛。这是蒋的统治受到拥戴，权力达到顶峰的时期。也正是在这个时期，由于中国的大门已经被西方人打开，中国现代工商业获得了空前的发展。三个因素并存促使中国政府与中国经济的关系发生了改善。

首先，中国工商业的大批财产集中或存放在上海外国人割让地和国际租界的银行中。虽然也有一些中国银行，但大部分是外国人开办的，因为有治外法权，国民政府虽然强大但没有获得这笔财产的法律手段。

第二，为了在军阀残余和正在壮大的共产党力量之上巩固其权力，国民党政府不得不依赖本国不能生产的外国军需物品。而这些军火只能由那些懂得金融和商业的人通过正常渠道和国际贸易程序才能购买到。

第三，国民党政府为了争取国际威望和支援，它不得不取得

西方力量的保证。由于工商业在西方国家中最为重要，所以，除非国民党政府也对本国的工商业者表示同样程度的尊重，否则，它就不会得到西方国家的信赖。因而，工商业利益在国民党政府时期较之中国历史上任何政权受到了前所未有的重视。它所得到的报答是受到了以前政权从未享受过的工商利益的热烈支持。国民党政府与工商业社会的关系如此密切，以致于日本战争贩子为了推行他们在30年代的扩张计划，掀起了反复的宣传煽动，利用"浙江金融巨头颠覆联盟"来扰乱国民党政府。

当战争的创伤摧毁了中国沿海省份的工商业基地后，国民党政府不失时机地重申它对工商业不可否认的至高无上的控制。这样的形式成为中国传统的一部分，以致没有声势浩大的群众抗议也会出现重新调整。

美国人的经济态度

这里我们的目的不是全面彻底地探讨美国工商业和农业所覆盖的全部领域。我们将考察的是，自我依赖的美国人对待经济活动的态度，当然，绝对的自我依赖是无法实现的理想。正如第三章解释的那样，每个人都有两个世界——内心世界和外部世界，他必须借助一种给予他适当的安全感的方式平衡这两个世界。这种安全感的内容就是自尊感和坚定的意志。中国人由于保有维系着后来所有约束的主要联系，所以，他们在人际关系中寻找安全感。美国人由于把全部人类关系视为在个人需要时可以分割或重新组合的主题，他必然在人群之外寻找安全感。而且，由于上帝只帮助那些自助之人，所以一条取之不尽的安全源泉是利用其他方式谋取物质财富或者征服客观环境。当他们达到征服的目标之后，这个目标便不再具有吸引力，然而，征服的艺术本身往往成

为追求的目的。

因此，美国人的经济活动表现出一系列中国人感到陌生的特征。存在着一种分裂，这种分裂尽管在政治和宗教方面受到了一些遏制，但在企业自由的传统幌子下却风行无羁。新的企业形式不断兼并。尽管一些工业观察家断言联合型企业（产品种类多样的公司）并不象人们想象的那样普遍，尽管联邦政府没有利用反垄断法去监督它们，兼并以及多种产品经营方式仍然是美国经济生活有目共睹的现实。另外，由于生产程序和产品样式的不断改观，所以，产品的品种、生产的方式、还有产品外观都在不断地花样翻新。激烈地竞争迫使产品必须更新换代，因为每个制造业康采恩的生存，甚至它所提供货物的零售商和服务行业的生存都取决于坚定地开发和创新——这样做才能成功。正是由于这个原因，当有人问及成功的秘诀时，一位出类拔萃的美国女企业家说："打破你刚才创造的记录。"

为了协助企业达到这个目标，工商业必须雇用广告代理商或者公共关系专家向那些未来的消费者们游说这些新服务和商品对他们的福利是如何重要，或者现存的某种产品已经过时了。直到整个战略开始，这些消费者们还蒙在鼓里。我曾听到一位广告公司的总经理说，"给我任何一种产品，我都能把它卖出去。"一些公共关系委托人五花八门的故事足可以写成一部精彩的读物。例如，有一篇报告报道了世界上最大的公司之一，黑尔和鲁顿商号，披露该企业的活动包括"为把斯大林的女儿斯维特拉娜·奥利鲁娅娃介绍给美国公众进行筹划工作……"；在强盗渗入巴哈马岛赌博专区，冲击旅游业的情况下，代理该岛的旅游事务；除了帮助"瑞姆顿和威斯特姆公司否决对销售枪支的限制"外，还帮助"香烟公司抵制有关吸烟不利健康的劝告和大量报道的证据"，等等。在向高利润冲刺中，定价以及价格战争不可避免地

会把一些竞争者挤出市场。

然而，当为了争取更为舒适的物质享受，美国企业家奋斗的目标直接瞄准更高的利润时，他最终的满足也就束之高阁了。许许多多的中国人对于富有的美国企业家和商人的坚定热忱百思不解，对这些企业家和商人来说任何更大的金钱收获已经毫无物质意义。我们并不非要引证某一位巨头的生平，仅仅想以通用电气公司任何一位副总裁的情形来说明问题，仅1949年一年，他们每个人光津贴一项收入据报道说就在227450美元到5000000美元以上。以中国人的观点来看，他们任何人都可以不再时刻为利润担忧了。大部分富足的中国官僚和商人们都会选择早早退休。典型的中国态度可以概括为一句话，"急流勇退"。

在这种联系中，考察一下孔祥熙和宋子文的生涯是很有趣的。他们两个都是基于政治权力成为百万富翁的。但是，蒋介石失败后，他俩都选择了在美国过安闲的隐居生活。他们不愿参加任何活动，就连目的在于提高国民党政府信誉的中华全会或自由亚洲委员会也不去问津。

大多数中国官僚们恐怕远在孔宋引退之前就要洗手不干了。因为对中国人来说，金钱对于取得生活必需的享受是重要的，同时也是他为了维持和提高在社会中的地位而奢侈挥霍的手段。虽然，成功的美国人拥有的金钱远远超出了过安逸生活的需要，但他仍然不断地追求，因为金钱是他价值最重要的象征——他对物的控制。

目前，美国人面临困境。他比地球上任何人都更强有力地控制着更多的物质。但是，这种控制并不是情感满足的法则，除非它能导致人与人之间的关系更为密切和持久。遵循自我依赖的思想，确切地说这是所有人类的普遍的需要，是不可抗拒的人类生

活的结果，在任何一个有人生存的社会都是如此——而美国人却试图否认它。

任何人从出生时起就处于依存的状态中。儿童的自然需要由他的长者提供。一旦完全依赖他人的人长大成人变得更为独立，从他第一层关系中脱离出来，那么，他在幼年时学得的榜样就会成为他在更广泛的社会以及组成社会的个体中为人处事的依据。全人类——美国人，爱斯基摩人、中国人、霍屯督人——为了满足自己对于社交、安全和社会地位的需要都有一种不容置疑的需要：与其他人类共处。物质世界的控制力量，如果不能通过一定方式移转到人类的舞台，用以推动人类个体与同类协作的渴望，那么，这种控制就是毫无意义的。

中国人，由于他们与那些在婴儿和儿童时期熟悉的人维持着永恒的亲密联系，所以能轻易地满足密切的人际协作的需要。因而，他没有感到有什么压力迫使他去控制物质世界，他在主要集团中通过现成的途径就可以直接地感到自身的重要性和目的性。他年长的地位和应当受到的尊敬充分保证了他的自我价值。他的目的性经久不衰，因为他的亲属关系、公共义务和责任无休无止。虽然，美国人也沿着一条曲折的道路寻找情感的安定。他试图将自己与先前的联系割裂开来，但是，由于他同中国人一样在探求人性满足的报偿，这种探求有意无意的推进了他对物质世界的征服。可是，当他获得一个地位，而在这一位置拥有的财产超出了他物质享受的需要时，美国人忽然被目前他与其他人暂时的肤浅的关系唤醒了。为了巩固其自我尊重的价值感，为了保障他在同胞中的地位，他加紧了摄取活动，创造了更多的物质手段。

但是，虽然物质手段奇特而单纯，但却没有生命的灵性。它们不能代替爱和情感。于是，受宠的小动物，尤其是狗出现了。以自我为中心的人不论何时 何地和多么需要，狗总能提供大批的

感情，同时，不论以自我为中心的人何时，何地和多么需要，狗极少要求什么回报。

因此，美国人对于狗的态度（其次是猫）与中国人对于狗的态度形成了一个鲜明的对比。事实上，这也是两种生活方式之中最为醒目的反差。动物食品生意现在比婴儿食品生意更为兴隆。连续几年动物食品的销售增长一直高于国民总产值(每年49%)。这是一项每年30亿美元的工业，另外还有三亿一千万要付给饲养员。在每家超级商场，狗和猫的食品平均要占210英尺的货架，这个空间大于其他任何种类的商品所用的位置。五味具全的调味品和配料，还有充斥屏幕的电视广告简直是千奇百怪（参见保尔·英格拉茜娅和大卫·加利路写的"一个哄抬狗和猫食价格的市场，"刊登在《华尔街日报》，转载于1979年3月4日的《旧金山时报》）。我们不仅有象动物工业全国联合会这样拥有750个分会的全美慈善组织和拥有更为庞大的地方分会的全美保护动物不受歧视协会这类全国性组织，而且，我们还有无数个类似动物尊严、猫慈善团体、猫疗养机构、古德动物基金会、动物协助基金会、同情团体和洛山矶的无声者之声，以及纽约市的拯救每只猫协会、动物之友无限公司、全美猫协会、人类与动物关系研究所等等地方组织。另外，还有一系列有关杂志，例如：爱狗画报，卷毛狗故事。还有许多特别节日，例如：约克国际猫周末，纽约市动物王国年度球赛。有一位作家在他的一本大作中专门就猫写了一章，题目为："新宗教"．当我们看到动物公墓、动物餐厅和动物旅馆时，我们难道还奇怪吗？最近有一个例子，中西部的一位妇女为一条墓地规则的变更保了险，以便在她归天之后能与她的爱猫长眠在一起。

仅仅了解这一切，就会使任何一个普遍的中国人感到眼花缭乱。对于大多数中国人来说，狗是用来吓唬小偷，猫是用来消除

老鼠的。这就是为什么当中国共产党政府发起消灭狗和猫的运动时，它遇到了最强烈的抵制。这场目标集中的运动的成功，与那些目标集中的运动的失败或者至少不那么成功的运动形成了鲜明的对比。

第十二章　工业失败与经济竞争

经历了一个世纪的和西方的密切接触，中国人在加入冲击其他每个非殖地国家的工业化洪流中失败了。截至第二次世界大战，中国规模最大的工人，最先进的机械，以及工业劳动力的绝大多数都是用于纺织工业。然而直到1930年，手工织布机消耗的棉纱占中国市场棉纱总数的78.5%。1933年一项可靠的估计表明，中国至少有2000万企业工人，其中只有1/10受雇于那种只雇用十几个工人和使用一些机械的工厂，但是即使这些少的可怜的工业劳动力也大多数被外国资本所雇用。二次大战前，中国现代工业的总投资估计是1300万元，但其中仅1/4为中国人投资。

中国城市的性质也明显暴露了中国经济相对慵懒的状态。1937年省会在中国26个省份的21个省份中是人口最稠密的城市。只有五个省份的省会比其他城市小或者差不多。但是在这五个省份的3个中，一个省包括了一个前朝国都北京，第二个省包括南京——国民政府的首府，位于第三个省边界的是上海，一个在西方列强的压力下发展起来的城市。它那沼泽地上的基础的奠立仅仅是一个世纪以前的事。然而在美国，1947年联邦仅有15个州，其中首都是最大的城市，当有了十八个州时，首都的面积从一个城市发展到三个城市的面积，而保留下来的十五个州的面积则从四个城市至十个城市。根据1970年的国情调查表明情况依旧。显

然中国城市的建立是以政治而不是以商业和工业为基础的，这方面的情况和美国恰好相反。虽然在上一世纪期间，中国的一些城市已经是几家具有一定规模和财力的商业公司的重地。但是从中国的面积及其人口总体来看，实在没有什么可值得与西方特别是美国都市中心的商业巨头相比拟。

中国为什么在工业化中失败

人们一直把缺少资金认为是中国在工业化中失败的一个明显的原因。长子继承制度的缺乏意味着，在所有的遗产被许多人分配时，其数目不是在增加，而是倾向于越来越减少。然而这并不是问题的症结。历史表明，富有的中国人不是去创办一种新的经济或者扩展已有的经济，而是更乐于把钱财用于奢侈的消费或者购买土地上。甚至在1949年以前的数百年里，工业企业全是由政府用国家资本或者向外国列强借款创建的。这类冒险很快就失败了。因此与中国经济的主要方面相比，缺少嫡长子继承制度只能算是次要原因。

相互依赖的文化模式是对中国工业化失败原因的一个较为全面的解释。正是由于强调相互依赖才使得中国人在抵制外来移民的同时，导致了开发边疆的失败。并且同样是由于这种文化模式，导致了中国人既缺少资金来源又不把资金用于经济冒险活动。所有这些都是中国人对待物质世界时缺乏进攻意识的一个组成部分。这种意识绝非来源于"神"，而明显是"人类"的一种态度。这是强调人与人之间相互依赖的文化模式所产生的结果。出于这种原因，中国的父母决不允许他们的儿子"分门立户"，因为父母拥有的财产就是他的财产。并且日后他能得到什么财产全靠其父母分配财产时决定。因而，中国人不把私人积蓄看作是

老年时得到保障的最重要的因素，而是依赖男性后裔照料他们，从而得到晚年幸福。

赫林对中国和美国的奢侈消费进行了区别。在美国，奢侈消费大部分是个人性质的并仅限于偶然的庆典活动。它能给主人带来显赫的声望，在任何时候，这不仅是他所处的社会地位的象征，同时也是他蒸蒸日上的标志。所有的标志——无论是基督徒戴奥为他妻子穿上的睡衣，还是为他女儿举办的本季节最时髦的演出，还是他的文艺复兴时期的艺术收藏品——都是对他个人价值的承认。所以他对在这种意义上起不到作用的任何花费都精打细算，并且在馈赠礼品时也相当吝啬。

当美国人大事铺张奢侈消费时，他把这完全看作是为了自己。而中国人这样做时，他却把这看作是为了他人——父母、亲朋好友乃至同乡。所以在决定花费多余钱财的程度上他没有任何余地，并且正是由于挥霍本身具有的中国特色的形式，所以即便他没有多余的钱财，他仍然要被迫参与奢侈消费。因为中国那些多种多样的庆典活动在本质上是必不可少的，并不决定于个人的意愿，而且个人在这些活动所表现出的花费的特点和程度完全受他在本地所处的社会地位的制约。之所以如此是因为，如果一个人希望以这种方式提高自己的社会地位，从而受到人们的尊敬，那么他就必须履行对其他人的义务。为了生计，他为家庭建造非常气派的房屋，毫不吝惜地把钱花在诸如祝寿、节日场合赠送礼物和大家的娱乐活动之类的事情上。为了已故和尚未出生的人，他建造了祖先基地、整修宗族寺庙、增编卷帙众多的家谱。而最后再也省不下钱为他自己的父母操办丧事。这就是他为保持在亲属中和当地受人尊重的地位所要付出的代价。预算方面的考虑与上述活动的价值相比是微不足道的。因为要在主要团体中保住自己的地位，必须抛弃真正重要的决定。

当一个富有的美国人认为有必要减少奢侈消费的款项时，他发现做这件事要相对简单的多。他只需为自已的经济开销编造一个借口。知情的邻居会很快把实情传播出去：他隆冬没有去弗罗里达旅行；他妻子现在只有一个而不是两个佣人帮助理家；他女儿的婚礼办的不大象样等等。但只要解释说商业上忙的顾不上娱乐；他儿子上大学离家了，所以雇两个佣人实在没必要；或者说医生考虑到他妻子众所周知的精神状态，所以建议婚礼要办的安静些等等。这些理由对消除流言蜚语通常是很有效的。一旦他有了比较稳固的经济地位，弗罗里达州的冬季旅行还要恢复，佣人得重新雇用，以后家里其他人的婚礼要办得隆重热烈。关键在于奢侈消费，它影响着个人支出的增长，能够由个人来决定。

在中国情况就大不一样了。因为奢侈消费的方式与庆典活动有着极密切的关系。因此，这类活动所真正关心的不仅仅是一个人和他的家庭，而是还包括他的整个亲族、朋友和邻里。以操办丧事为例，在美国，人们决不会为此挥霍浪费钱财。一切丧葬活动都在专门的殡仪馆进行，棺木和墓碑的种类固然会增加葬礼的花费，但是除此之外，没有任何宴会和其他方式能够把某次丧事办的更加隆重。然而中国的家庭模式和祖先崇拜却要求死去的人应受到尊重，得到荣誉，下丧时要举行正式仪式和隆重的典礼。

中国人在丧葬方面所花费的巨大开支足以使每个美国人惊叹不已。在中国，有钱的人家把棺木在房间里停留很长时间，请来和尚和牧师念经。房间里摆满了和真人一样大小的纸糊的牲畜和仆人的偶像。所有这些都是用来准备最后烧掉以抚慰死者灵魂的。接踵而来的是奔丧的人群，主家为他们准备了丰盛的宴席，并由能说会道的人专门款待他们。比较穷的人常常也和那些少数富人一样竭尽全力地应付丧事。因为，孝顺要求人们，无论是富人还是穷人都要时刻想着父母的幸福，唯此唯大。由此引发出活

着的人应当殚精竭虑保证死者的安宁。同样，这样做对活着的人也是必要的，因为隆重体面的丧礼满足了死者生前的最后愿望。假如一个人没有竭尽全力应付这种场合，过不了多久，他就会感到事事不顺。自己已被周围的人所孤立，并受到人们的鄙视。这里没什么道理可讲，因为在这种社会环境中，一个人的价值需要得到实际生活中每个人的承认。传统习俗决定着奢侈消费的形式和程度。个人只能在这种环境中扮演好自己的角色。否则就要承担社会后果。

当然，即使在传统支配一切的地方，也总会为解释那些雄心勃勃想超过同类的人的特异性留下余地。在中国的环境中，即使那种因操办自己父母奢侈的丧事而倾家荡产的人，也决不会有人指责他这样做是错误的。相反，他将会为此成为孝子的楷模而名扬乡里。

这些期望同样适用于为年迈父母祝寿、结婚以及节日赠送礼物等活动。因此，一个人之所以能够在经济上节衣缩食仅仅是为了自尊付出代价。如前所述，农业调查报告表明，许多农民举债购买粮食和应付祝寿、婚礼和丧事方面的开销。一次婚礼平均花费约家庭四个月的纯收益，传统式的丧事花费约三个月的家庭纯收益。这种花销方式在美国的庆典活动中是没有的。

只有在这种文化框架中，我们才能理解某些在美国人看来显得有些不合乎情理的事实。让我们看看一个寡妇教师的实例。她抚养了三个孩子15年。在抗日战争的混乱时期，家里的房子家具均被毁坏。全家人躲进了防空洞。这种防空洞在中国当时拥挤的战时首都到处可见。1943年，她的一个儿子在一家工厂当上了职员，她才得以退出教书业。儿子结婚时，她决定办个体面象样的婚礼。这个职员的收入仅能维持家庭日常生活。家庭仅有的另一经济来源就是她积蓄多年买下的一份不动产股份。为了支付儿

子这次婚礼的花销，她把这份财产卖了。

婚礼举办的相当成功。那些也住在重庆防空洞里的亲戚朋友都赶来参加婚礼。每个人都玩的很痛快。所有的人关心的是快乐和满足。两个月之后 儿子失业，全家失去了唯一的经济支柱。心脏病频繁发作，灾难接踵而至，这些对我们的讨论并不重要。问题是为什么在一切都变化无常的动乱的战争环境下，这位寡妇仅为儿子的婚礼就把自己拥有的唯一的物质保障放弃了呢？

尽管美国人可能认为她的作法不太明智，可是对中国人来说，却是如此顺理成章。女教师几乎是孤立无援地把几个孩子抚养成人。大儿子这次愉快的婚礼意味着她圆满地履行了作母亲的义务。同时，在过去的年月里，当她的孩子们年龄尚小、无依无靠时，亲戚们曾接济过她。这次婚礼也是她向人们宣布，从今以后她有了一个可以完全依靠的成年儿子了。

这类体面的礼仪活动体现和加强了人们之间的社会联系，同时也鼓励人们要患难与共，礼仪的相对缺乏象征着孤立和对人们之间的短暂联系的默认。当人们在人际关系中获得了安全感时，从事艰苦的劳动和参与竞争就没有多大必要了。但是，这是一种少见的脱离正常轨道的冒险精神。恰恰是这种精神和愿望受到了独立于其他人类的人们的鼓励。因此，中国的相互依赖的文化模式不仅阻止了大量或少量财富的积累，同时也遏制了人们在未知和未尝试领域中的冒险活动。并且，正是由于这种文化模式，阻碍了大规模工业投资的兴起。

许多美国人推论，即然中国人以嗜赌闻名，那么中国人一定具有冒险精神。的确，无论是在中国还是在侨居美国的华人中间都进行着许多赌博活动。但是，如果说这就意味着中国人有冒险精神，那就错了。此外，也没有理由认为中国的赌博比美国多。对于那些侨居美国，远离家庭和祖国的华人来说，赌博似乎很大

程度上是一种消遣方式。在严厉的排斥移民法律（到1942年失效）的压力下，唐人街上的华人在这方面和在越南的美国士兵情况很相似。区别仅仅在于他们排遣孤独寂寞的活动方式。但更深的意义是，实际上美国人在任何事情上都打赌，从体育运动到总统选举。而中国人喜欢在熟悉固定的环境中赌博。例如麻将牌，美国的赌博常常是个人想出来个人参加。这种赌博可以不使用赌具而随机进行。再说，在美国，聚赌很大程度上是一种非人力能控制的游戏，可以用也可以不用设备在陌生人之间进行。许多人彼此间也许在作“生意”，但只进行一次，决不会有第二次。中国人很少参加事先无准备的赌博，最普通的中国式赌博活动都是一成不变地使用专门的赌具。聚赌的人坐在固定的位置，彼此熟悉，而且经常碰面。

在美国极少有人建议将诸如桥牌或纸牌这类可以比输赢的游戏的结果作为赌博对象。中国人恰恰是赌这类技巧性的游戏。美国人通常在其结果大部或全部属于运气问题的游戏或事件上赌博，例如掷骰子；或者是在人们不能控制其结果的事情上打赌，例如赌体育竞赛。中国式的赌博是真正的竞争。而美国式的赌博基本上是投机。从棒球的赌注经由游艺场的转盘赌点到那种最难以人力左右的、纯粹非竞争的、只有投机家才能想象出来的赌博——一枚硬币和一只往赌博机里投币的手。美国的赌博基本上是私人商业经营。的确，许多美国人也玩扑克牌，也去赛场，但这都是因为这类聚会为他们提供了社交的机会。但是这些人不是真正的赌徒，他们决不会通过赌博来操纵大宗金钱易手。相反，尽管在30年代，赛马、赛狗以及彩票经过通商口岸传到中国，可是却没有在这些半西化地区流行起来，甚至都没有引起人们广泛的兴趣。中国人决不会在南方古老的龙舟赛之类的运动的胜败结果上打赌。即使在现代，也不会在他们热衷的体育运动如体操、

田径、足球、篮球、排球比赛上打赌。中国人把在体育比赛上的赌博看作是最不道德的事。简单说，既便在这方面赌博，中国人也不愿意背叛自己熟悉的运动员，更没有勇气把赌注下在不认识的人身上。

由于官僚阶层以外的人不可能通过从事农业来改善他们的状况，由于他们也没有希望开发和控制其他的物质资源，所以现代一些有抱负的人遵循着两条发展的途径。其一，许多中国的年轻人，其中即有大学生也有助教，成为传教士的门徒。他们学习英语、学习西方人做事的方式，为他们日后到一些诸如亚洲石油公司、标准汽油公司或通用汽车公司这类外国公司的中国分公司求职打下基础。其二，另有一批人成了买办——外国厂商与中国消费者的中间人。在鸦片战争后的一百年里，许多这类人获得了巨大的财富。由于这些财富，他们取得了政治上的显赫地位。这两种途径都没有背离中国经济发展的根本方向：他们不是通过开发和支配自然资源而是通过依赖人的因素来满足个人的需要。

我们现在就比较理解了中国为什么没能对西方经济压力的挑战作出回应。根本问题不在于缺乏资金；无论资本多么有用，只要经过政府，就变成了贪污者的囊中之物。官员们把公共基金看作是私人收入的合法来源。因为，这笔收入对于他巴结上层是必要的。当这种官僚干预企业主时，后者会委屈求全。这样作并不仅仅出于软弱，更主要的原因是他们的文化模式促使他们采取依附于权力及其代表人的方式。这样做比与其发生冲突更有利可图。

一位学者，马克斯·韦伯比其他学者更能深切理解为什么中国不适合西方资本主义的模式。韦伯认为中国具有几乎所有的有利于资本主义发展的因素。韦伯声称抑制其发展的原因是社会和政治结构中某些不合理的要素。他引证不可思议的泛神论和祖先崇拜论作为其中最重要的因素。接着他指出，后一因素加强了兄

弟间的和谐关系并且以孝顺祖辈的形式实现了所有上级和下属之间的人类关系。

韦伯宣称这些关系阻碍了中国工商业的发展。这种观点无疑是正确的。但是他没有认识到祖先崇拜、兄弟和谐和孝顺长辈这些因素都起到了在同一方向上阻止经济发展的作用。关系并不等于原因和结果，而是有其共同的渊源。同样道理，在新教伦理与资本主义的发展之间不存在基本的因果关系。确切说，这两者都是在西方生活中起非常重要作用的个人主义倾向所产生的共同结果。而另一结果就是美国人的自我依赖。

此外，不幸的是，确有许多西方学者经常犯种族中心主义的错误。韦伯在论述资本主义与"合理性"，中国的经济行为与"不合理性"、巫术和中国文化中的泛灵论因素的联系时，也同样犯了种族中心主义的错误。在美国，许多白人教堂和学校驱逐黑人。这在中国人眼里，显然是非常"不合理"的事情。美国人支持这种行为所抱的态度与该社会有关黑人性行为以及种族纯正的某些神话有着密切的联系。每个社会都有自己的文化前提；某些文化前提由社会的一部分人掌握，而其余的文化前提则由社会所有的人掌握。无论做什么事，一个社会的成员总是根据该社会的文化前提选择自己的行为。这种行为与在另一社会里受到不同文化前提制约的成员所作出的行为一样，都是合乎逻辑的。

无论该社会的文化前提是什么，其成员只能在包容他们的文化框架中寻找个人的安全感。个体美国人的安全感依赖于其本人对自然环境的征服。他划定了一个属于自己的天地，在这个天地里，他根据自己的意愿，可以排斥其他人，这是因为其自我依赖的文化前提。与美国人不同，中国人则是在亲族和他的主要社会圈子里寻求安全感。他帮助亲属，并同他们一起分担忧愁。这是由于他具有相互依赖的文化前提。这就是中国人为什么在他们的

国家里不发展资本主义，以及为什么面对西方的挑战而不采纳资本主义制度的根本原因。因为，经济收益不是他们安全感的主要源泉；人们也不强调经济收益的作用。这些同样也可以从根本上解释为什么西方人，特别是美国人轻视权贵和传统的限制，而重视彻底的自由与平等，重视经济上的成功和支配事物的能力以及为什么这些能成为美国人个人安全感的根基。

竞争：结合或分离的焦点

对于中国人的竞争，我们从许多方面已经谈到过。就其精神而言，看起来似乎和美国人的竞争相似，但是两者所产生的结果却截然不同。因为，除了产生分离以外，中国人的竞争倾向于把人们结成一体。孝顺祖辈是这种竞争的一个方面。两个辈份相近的男人都尽力在关心和赡养其父母方面彼此超过对方。孝顺祖辈在第三章中已作了详细的表述：那个儿子，他认为对治好他父亲的病有用，就从自己的胳膊上割下了一块肉，而且还切腹取出了一块肝脏。这的确是竞争，但是，这只能算是加强父子之间关系的一种方式而已，因为它不给第三方带来任何好处。

同样，中国具同等水平的家庭在礼仪活动上也竭力互相攀比：规模更大，更体面的葬礼、婚礼、祝寿活动；更大更讲究的住宅、祠庙和详尽完备的家谱。之所以这样作都是为了向父母、亲戚以至整个社会尽责任。这两者之间有着直接的关系，主办人脸上无限增光，参加者也一同分享荣誉。在这种一决高下的竞争中，胜利一方的成功并非建立在另一方失败的基础上。所以说，即使确实存在着竞争，也首先是个人的私事。古代的状元考试就是典型的例子。当然，大多数考生都要名落孙山，但是这些落榜者会不断地再考下去。而且，更为重要的是，那些金榜题

的人就盼着这一天的到来：他的家庭、家族乃至同乡都会由于他的中榜而提高身价。

既使是对经济冲突也应该在这种相互依赖的文化模式中考察。在一个象中国这样的农业国家里，土地所有制是经济冲突的焦点。

许多西方人、中国的革命者和改革者都面对中国人的贫困和面积很小的平均土地而不知所措。他们设想所有的佃户一定极其痛恨地主，尤其痛恨那些大地主。其实不然，这两种人之间的实际关系并非如此简单。事实上，一些大的非地主身份的"地主"把他们的财产交给那些既凶狠又无耻的代理人掌管。除此之外，许多官僚、军阀本身就是非地主身份的土地所有者。这些人罪恶累累，常常毒刑拷打佃户，榨取高额地租。在共产主义革命初期，这些暴行是导致许多反抗地主阶级的斗争的根本原因。共产党人最初发动的就是这些没有土地的农民。60年代，四川省大邑县恶霸地主刘文彩的收租院和真人一样大小的泥塑在中国巡回展出。我在广东参观了展览。它揭露了地主刘文彩如何勾结当地军阀敲榨勒索，贪污行贿，私设公堂，贩卖毒品，向无依无靠的佃户逼租的种种罪行。在1949年以后的几年里，许多地主、富农受到了公开审判，并被处以监禁或死刑。

然而，多数传统的中国地主和佃户之间关系的特征则是私人性的，父子般的。因此二者常常表现得极为亲热。因为大多数地主就居住在他们的财产所在地。在节日期间或礼仪场合，他们与佃户相互拜访，并且互赠礼物。在第五章里，我们曾对那些抑制乡绅使之不致成为乡里的剥削者的条件和关系作过评论，这里有必要再说一句，即同样是这些因素也起着抑制许多地主的作用。由于相互依赖文化模式的缘故，那种因行善而自豪的地主并不多见；那种因受到主人恩赐而自傲的佃农也同样不多。

在共产党执政前后，知识分子一直是共产主义运动的主要支持者，这似乎与我们讨论的问题毫不相干，但是，这一事实揭示了地主和佃农之间关系的本质。西方新闻媒介花了很多时间报道中国的知识分子如何在五十年代的“百花齐放”之后受到残酷的迫害，但是，他们没有注意到，许多针对新政权的批评是建设性的。我们现在有关于红卫兵运动至四人帮倒台被监禁这段期间里音乐家、艺术家、作家、学者、医务工作者和其他人所遭受的暴行的足够详尽的文字资料。这些被害者，其中许多人把他们的生命献给了革命事业。然而，事实证明，对于现政权存在的必要性以及它的潜在能力这个问题，中国绝大多数知识分子的观点没有改变。在这场劫难中，他们曾激烈地争论实现目标的技术、手段和途径，但是他们从来没有对目标本身发生过怀疑。此外，在香港和其他地方，我见过大批这类受害者或他们的亲属，其中一些人能够离开他们的国家都是由于已故周恩来总理的干预。我还曾见到过一位在这方面持截然不同观点的人。

多年来，一些学者和记者坚持认为国民党政府推行土地改革失败的原因是因为政府的多数官员及其亲属是地主。他们没有认识到知识分子的经济基础是没有差别的。因为，当代多数知识分子都是出自中国或外国的现代学校，由于这种教育对穷人来说是望尘莫及；又因为买土地一直是富人们所喜欢的投资方式，那么很明显，知识分子的主要成份来源于土地富有者的家庭。然而，这种特权背景并没有妨碍他们倾向于共产主义事业。在重新分配土地占有这一问题上，共产党政府除了以孙中山先生提出的“耕者有其田”的口号为其信仰外，起初并没有一个明确的实施方案。共产党人一掌握政权，就摧毁了所有的大的阶层，并着手进行全面的调查工作，为重新分配土地作准备。直到很长时间以后，他们都没有决定在全国范围内实行公有化。在这一过程中，知识分

子一直充当着积极分子。

看起来，在中国人中，经济利益的不同并没有妨碍知识分子从整体上支持革命事业。

美国人的竞争，尽管有许多关于体育运动道德和品质方面的规则和观念，但从来不把人们结成一体。因为，竞争的基础是"一切为自己"，一个人的收获总是意味着其他人某种程度上的损失。因此，假如怀特先生从领班提升为工厂的负责人，布朗先生肯定会感到不那么舒服或愉快。事实上这是因为他与怀特住在同一条街上或者与怀特有某些关系。假如布朗先生本人也是领班，那么，他的感觉就会更糟。因为个人的目标是完全的自我依赖。经济上的区别几乎成了划分人们等级的标准。成功大的需要成功小的卑躬屈膝，这样就会使他的胜利更彻底；失意人既痛恨得意人的特权，也痛恨他施予的帮助，接受他人的帮助就等于承认自己软弱无能；如果援助近于吝啬，也是援助人的惭愧。无论一个人获得什么成就或者接受了什么都必须经过自己的努力，这就是最重要的原因——为什么美国有工业骚乱；为什么工人和经理之间和平共处在可以预见的将来不可能实现。近年来的通货膨胀仅仅加剧了这种骚乱，但并不是引起骚乱的原因。既使通货膨胀得到了控制，工业骚乱仍会继续下去。

中国工会制度的历史从表面上看很象美国有组织工人的斗争。但是我还是要说，这些表面相似的现象容易使人产生误解。美国式的中国工会最早出现大约在1910年，其中有：铁路总工会、邮电工人总工会、纺织工人工会和海员工会。与行业公会不同的是，这些工会是全国性的或至少是非地方性的组织。工会成员有几千名到近万名之多。这些工会花钱雇用官员，聘请律师调查劳工状况，举行罢工要求提高工资和改善劳动条件。在30年代中期至1949年这段期间里，这些工会曾出席过国民大会（国民政府

的咨询机关）。

但是，破坏工会的力量是非常强大的。在这个工业刚刚起步的国家里，工会本身很弱小，起不到很大的作用。由于经济形势对大多数人来说是相当不稳定的，工人们既不关心也害怕参加工会。除此之外，更多典型的中国人——国民党，有国家政权作为后盾，他们渗透到工会里或者彻底解散工会。且常常以反共为由逮捕工会领袖并对其严刑拷打。最后，这种情况导致了在中国工业中拥有强大势力的外国列强，尤其是英国和日本，甚至比国民党政府更积极地反对组织起来的劳工。当国民党政府试图立法禁止工厂雇用童工和制定工作条件最低标准时，却未能得到那些外国投资者的合作。这些外国投资者，他们控制着中国工业的命脉，并且享受特许权和治外法权的保护。

来自经济、政府和外国的反对工会制度的强大力量也许足以解释尽管工人们受着压迫却躲避工会活动的原因。在西方国家里，这种困境和镇压行为则纯粹是火上浇油，更有助于团结工人和激发起他们的反抗情绪。但是，在中国，虽然共产党的组织者在国民党统治时期，象救世主一样孜孜不倦地工作和长期不懈地努力，还是没能发动起中国的城市工人。本杰明·施沃兹，饱经沧桑的中国共产党的一位热心的学生说道："共产党长期不懈地试图打碎无产阶级麻木的铁墙……最后却以彻底的失败而告终。"继1923年京汉铁路大罢工被镇压之后，中国的工会全部陷于瘫痪状态。陈独秀这位共产党的创始人愤懑地评论道：

中国的无产阶级无论在质量上还是在数量上都不成熟。多数工人仍然沉溺于家长观念，家庭联系之中，乡土观念极其严重。这些前手工业工人，当他们成为产业工人的时候，却仍旧保留着过去养成的习气。他们感觉

不到政治斗争的必要性，头脑里装满了古老的迷信思想。

陈独秀以马克思主义的观点解释了中国工人不愿意按照西方共产主义的模式进行经济斗争的原因，马克斯·韦伯也曾解释了为什么中国人以西方资本主义为模式发展经济会导致失败。陈独秀的解释和韦伯的观点同出一辙。韦伯为中国刻上了"不合理性"的印记；陈独秀斥责中国工人的"幼稚"，这里只有施沃兹的观点最接近事实，他把这些归结为"中国人的麻木性"。

这种麻木的态度，我们在商人的那个例子中已经见到了。如果说起那个官僚或是那个农民，他们对经济的成功可并非完全麻木。个人的安全感社会保障应当在征服客观环境中，通过与他人的竞争和激烈的冲突中取得。相反，他们对这种思想相当麻木并且拒绝接受这种思想。互相依赖的文化模式指导着所有的人——工人与商人，佃农与地主——通过人际关系，通过上级和下属的联盟来寻求个人的安全感和发展。这就意味着当发生冲突时，倾向于和解而不是采取一种单方面的立场。

正是由于这些原因，中国的工人在大规模的劳工运动中从未充当过勇敢的支持者。从西方的意义上说，事实证明，他们在经济斗争中即不是出色的也不是不屈不挠的战士。单独的工人决不会为提高工资或改善劳动条件同企业主或经理作斗争，而是竭尽全力，靠挤进他们的圈子里或者通过家庭关系，朋友情谊以及邻里或同乡关系影响资方来达到自己的目的。在那种小厂里，1933年就雇用了近90%的这种有一定关系的劳动力。在较大的厂里，如上海纺织行业，工人大多来源于资方。但是这种状况并没有阻挡住某些工人在与资方代理人如管家或工头打交道时施展同样的中国固有的伎俩。直到1949年共产党执政之前，中国工人阶级运动还从未取得过成功。以后所发生的事件更使美国式的工会制度

在这个国家里不可能实现。同样，自1949年以来，在国民党的领导下，工会制度在台湾也未能兴起。

今日美国全部人口对土地和经济的恩惠分享得比任何一个国家都要充分。与美国在世界各地的同伴作一比较，尤其与中国比较，美国工人可以称得上是最有特权的人了。他们工资丰厚，工作时间短，在更加健康的环境中生活和娱乐。美国一般工厂的管理比任何一个国家的工厂更能足够地预防疾病，减少失业，避免老人受到物质伤害。除此之外，美国似乎比任何一个可与之比较的国家都有更多的经济机遇。"每年兴建60000个新企业。显然，美国梦是既真实又活泼"。这些对比并不模糊而是变的更加清晰了。因为，我第一次谈到这些是在1953年。有人把这些归功于资本主义经济所固有的优越性；还有人说这是美国工会强大的力量与过去几十年里联邦立法所共同产生的结果。勿庸置疑，这两种观点都对。

然而，有些事情我们还不能作出解释，即，尽管美国工人拥有优越的经济地位，但是，在美国却看不到一家安宁的企业。自从不稳定的停战以来，几年里，劳资之间的摩擦在不断的加剧，暴力事件和毁坏财物的行为不断发生，这些给美国经济造成了严重的损失。除此之外，正如杀害工人领袖雅布隆斯基和霍弗的凶手所指出的那样："工人内部的权力斗争似乎已经升级并且更为尖锐。"可以说工会数量的增加和工会成员的发展是产生这种状况的原因，否则，谴责工人领袖有"专制"倾向，是权力膨胀的不妥协者只能是蜻蜓点水，为党派斗争提供统计数字而已，根本解决不了实质问题。已故埃莉诺·罗斯福在1952年曾表达出人们对这一问题的关注和失望心情。然而，前第一夫人的评论更具现实意义：

数以千计长岛至曼哈顿列车的乘客，本周经历了两天相当艰难的日子。许多乘客靠这段铁路往返。他们被警告说，由于司机罢工，长岛铁路停止运行。

与此同时，一个钢铁工人罢工也在进行，随着罢工日复一日的拖延，有消息说一些工厂为防患于未然，正准备关闭工厂，停止生产。

这两种情况值得引起我们的思考。

生活在一个没有真正原因能引起各种不同人群之间争斗和矛盾的国家里，如果我们没有能力想出一种方法，按照这种方法，所有各种各样的纠纷都能在不停止对大多数人至关重要的生产和供应的情况下解决，那么，我认为在人类关系的艺术中，我们所能显示的只有可悲的贫困。

事实上，当人们环顾世界的时候，解决这些困难，会给每个人都带来好处。

例如，假如争斗和矛盾成为过去并且存在正常的合作，那么以色列和阿拉伯国家的状况将大为缓和。同样，也会给巴基斯坦和印度带来好处。从更大范围看，还将惠及与之相关的美国和苏联。

但是，如果在国内我们连简单的劳工问题都无法解决，那么，在民族、信仰、习惯如此众多的问题搀杂到国际局势中时，我们又怎能指望消除困难呢？

从道义上讲，这些观点很吸引人。但是它们与“人群之间赤裸裸的争斗和矛盾”这一条件相左，对于这种条件，靠否认其存在或声称没有导致其发生的理由是无法抹杀的。在自我依赖文化模式中可以找到美国劳工问题的症结。因为自我依赖迫使企业

主、经理和工人一样平等地支配与个人安全感和幸福相关的事物。因为，管理者和工人同所有的美国人一样都希望逐渐地控制越来越多的事物，因而，他们之间的斗争将会逐渐频繁和更加激烈。自我依赖还意味着个人的幸福相对地取决于和他人的幸福的比较，而没有一个令人满意的绝对标准。在这种永无休止为幸福的争斗中，一切胜利都是暂时的；某个人的成功仅仅刺激失败者作出更多的努力去击败胜利者。

在劳工斗争中，企业一级所使用的斗争武器是关闭工厂、拒绝进厂、设置纠察线和破坏罢工者，不包括故意破坏财产和暴力行为。由于这些斗争武器本身要经受共同行动的锻造，因此，特别是在基础工业的斗争中，决定着哪一方胜利的不断增长的重要因素，不是产生于工厂门口或谈判桌上，而是发生在国家立法机关和行政机关里。这些政府机关有权拥有武器、法律以及决定着现在或将来哪一方胜利或失败的裁决。

因此，这种斗争常常甚至还没有在企业一级开始，就转向了政治舞台——政党大会和全国大选——并且，这种无休止的斗争不断地把新的不稳定的力量引入到企业管理和生产程序中。因此，在这里胜利也是暂时的。反对意见方面的代理人继续改变着以前斗争的规则，而两年一次的议会选举则可以通过控制该代理人，改变工厂一级的力量对比。这样，个人的安全感和幸福——谁制约什么以及制约的程度——越来越依赖于超越家庭和地方团体的力量和因素。

一些杰出的心理学家建议，改善劳资关系不能靠提高工资，而是要靠承认工人具有生产资料所有权而产生的吸引力。许多公司已经采纳了这种建议，用股份来奖励雇员。最近，日本工业如钢铁、船舶、汽车、电气等行业的出色成绩引起了一些美国观察家和公司对日本企业管理程序的重新评价。与美国工人不同，

日本工人无论在制定计划，完成工作，还是在没有经理帮助和干预的情况下独立解决问题时，享有充分的自由。工厂不象美国的经理那样‘自上而下’地发布命令，而是‘自下而上’由工人作出重要决定”。华盛顿特区的工作生活质量中心（我女婿曾在那里工作过几年），也正在帮助它的委托公司制定相同的规划。根据我们的分析，这类作法的明智性是不可否认的。正如我们所看到的，自我依赖的美国人缺乏的正是这种归属意识，而那些在“工厂之家”中激发工人参与意识的方案和程序所恢复的也正是其他美国工业生活的研究人员希望看到的归属意识。当美国人响应号召加入“大学之家”、“教会之家”或“政党大家庭”时，所寻求满足的也正是这种需要。

中国人，他们的生活模式促使其永远保持着主要的人际关系，并津津乐道于这种理想。我在中国时的那位大学校长，曾在美国一所学院获得教育学博士学位，当他试图提倡团结精神，把学校比喻作“大家庭”时，受到了同学和同事们的嘲笑和戏弄。中国人甚至不把“家”这个词用在那类有更自然称呼的组织上。美国的“幼儿之家”在中国叫做“保育院”。

工人强烈的参与意识也许的确有助于实现美国工业的安宁；它肯定会增强工人对工厂的感情。但是，最主要的问题在于管理也对工人有所激励，这从表面上只不过是让工人们高兴而已。这种不可避免的刺激必然要求得到塞缪尔·冈珀斯①所通常要求得到的东西：“得到更多。”企业主和经理将不会容忍这种情况，因为他们的安全感和幸福全部依赖于这种特殊的控制手段上了。中国有句格言说得好：“不能与虎谋皮。”

① 塞缪尔·冈珀斯（Samuel Gompers），当代美国劳工组织领导人，著名工人运动活动家。——译注

第十三章 中国人的弱点

道德家认为，美德被施之过分也会产生严重的错误。无需经过道德家式的判断，我们至少也能做出这样的结论——一个民族的基本观点，尽管它在特定生活领域中可能是一个力量的源泉，但它也会产生特殊的问题和弱点。这适用于中国人的生活方式，也适用于美国人的生活方式。正如自信及其有关的品质，在美国可能会在某个限度内被夸大或带来一些困境，同样在中国，人们相互依赖既有利也有弊。

传统的束缚

家族的稳定性具有这样的功能：普通的中国人即使接受了他们新发现的生活方式，结果还是不得不放弃。由于他们原始人际关系的安全感，使得中国人并不强烈要求进行改革运动。这不仅意味着中国在受西方文化巨大冲击之前的漫长岁月里，中国人一直没有愿望致力于天下太平，维护祖先的尊严；同时，也没有表现出改革自己的社会，改善他们周围的生活，或改变政府形式的坚定热忱。

不久以前，在美国俄勒冈州的波特兰，因一个孩子抽雪茄烟引起了一场骚动。这在中国是不可能有这样的反应的。当报纸刊登一幅一个孩子吐着烟圈的照片时，孩子及其父母立刻成为市民

议论的中心。在青少年法庭审理此案之前，一群气愤的市民等待着看到这家人被带走。在青少年法庭上，这个孩子答应不再抽烟，而他的父亲也同意戒烟，为的是给孩子树个榜样。

人们公认波特兰少年吸烟的现象是罕见的，可公众对此的反响却不小。由此而引起的塞缪尔·亚当斯和通信委员会的焦虑，洛德·加里森和美国反奴隶制协会慷慨激昂的社论，嘉利·内森和反沙龙协会成员利剑般的评论，出自杰拉尔德·史密斯之笔以及《基督前线报》发行的大量小册子……所有这一切，就时间和目的而言，已足以说明问题了。从他们个人观点来看，这些举动反映了社会的各种看法。与他们不同，三K党夜间出动的骑马歹人，动物保护协会以及妇女选举联盟，当他们认为应当提醒大家注意的关口，他们就努力调整事态，但并未带来社会秩序的混乱或者公开发生暴力事件。城市改革小组担负起了改革美国生活的重任，同样，传教协会为各民族福利事业也做出了贡献。从国际范围来讲，成千上万在异国居住的美国人也受恩于美国红十字会，美国援外合作社，美国和平队，以及美国政府建立的或个人出资建立的其它组织。

也许他们在许多方面的看法和做法不同，但他们的支持者都站在波特兰民众的立场上，即决心建立一个完善的社会。他们为了一个共同的目标走到一起，不论这个目标是否长久，不论这个目标实现的场所是在国内还是在国外，也不论这个目标是道德的、宗教的、经济的还是政治的。

为了一个目标勇于承担义务的果敢精神，正从中国人的社会良知中逐渐减弱。中国人缺乏改革精神，因为这样的行动不能满足他们感情的需要。他们的慈善行为和为社会福利所作的贡献是值得的，因为这能满足他们当时的需要。必要时，一个好心人可以出钱在河上架一座桥梁，或者在他的村庄修一条马路。同样的动

机，一些人还可以给穷人捐赠银两，可以在饥荒年拿出他们多余的粮食和牛奶，在流行病盛行时为人们提供药品。他们极少有人组织一场运动，改善中国的道路系统，或者建立一个永久的相互协助的组织。当有希望的几个人表现出发动这样运动的想法时，他们的愿望就会被扼杀在摇篮里。

这就是中国人的命运，就连蒋介石的新生活运动也是如此。这如同中国人不可能有兴致向社会邪恶势力作斗争一样。“各人自扫门前雪，莫管他人瓦上霜”。这是中国人处世的准则。就是出钱在家乡架桥的人，也只是扫自己门前的雪。这样做，他和他的邻居就会明白：他是要在神的世界里为自己和家人积德。但是，这种人却防止自己以灵魂拯救的名义，把自己的愿望强加给他人。假如别人把女儿卖进妓院，他们只当这纯系别人家的私事；假如监狱看守虐待犯人，聪明人就会设法避免自己进监狱。这种“事不关己，高高挂起”的放任态度的一个后果是：奴役制度一直延存到中国的近代。不久以前的中国监狱与历史上臭名昭著的加尔各答牢房相比，不分上下。其它的罪行象杀害婴儿、吸鸦片烟、名目繁多的苛捐杂税，以及对采煤工、采矿工、手工艺学徒的惨无人道的待遇，这些统统都没有激起民众的义愤或社会舆论的谴责。由于民族主义统治方式占主导地位，因而它所采取的戒烟运动的对策也是相当被动的。

事实上，恰恰因为这种品质普遍存在于中国人之间，无论这些人是否加入什么组织，几乎都没有个人或集体的努力，以改变他人的行为或信念。并且，来自各方面的推翻现存制度或习惯的动力也小得可怜。在社会僵化和个人驯顺的温床上，到处蔓延着不公正、贫穷和腐败。

这也是为什么缠足这个传统习惯在中国能保留这么久的原因。缠足大概开始于南唐后期。帝王诗人李煜有名的爱妃，把脚

缠上白缎子，尽量使其舞姿更讨人喜欢。从此以后近千年的历史里，轻盈的步态和带着幽香、精巧漂亮的鞋，着实迷惑着上流社会。更轻浮的一种取乐方式是从插入女人弓形鞋里酒杯里饮酒，而诗人还赋诗文，赞美这种风俗和遵从这种风俗的人们。林语堂准确地揭示了妇女缠足这一问题。他认为："缠足是抑制妇女两脚生长的措施"，他还认为："缠足自始至终都代表着一种性意识的自然存在…男人们如此喜欢这个习惯，是因为他们把妇女的脚与鞋看作恋爱的对象并崇拜之，妇女们喜欢这个习惯是因为她们想得到男人们的宠爱"。林语堂进一步认为："中国的缠足，其作用类似于英国维多利亚女王时代，妇女穿鲸鱼骨架式的紧身衣；也如同欧洲的芭蕾舞女演员脚上缠束的舞蹈鞋"。我们还要附加一句：在欧洲和美国，男人们从他的夜间女伴的鞋中饮酒，已经是过时的绅士风度了。

假如我们停留在性和式样上，还不能充分理解中国人的缠足问题。西方妇女对用花招儿博得男人的欢心没有多大兴趣，也不留心式样。为什么中国人的缠足被允许保持那么长时间，以致于女人的脚变成了畸形？为什么缠足能世世代代地传下来？又为什么在西方，能引起人们欲望的脚和步态，从来没有超过酒精对男人的诱惑？

一个显著的影响是，西方艺术家们认为，人体本身就是艺术的最高体现。因此，西方人天性里就反对任何强烈改变人体自然形态的作法。中国的艺术家的理想决不是人体，他们似乎对此并不在意，也不反对对人体形态的损害。但是，隐藏在缠足后面的一个更深的意义是：中国人不愿发动或被卷入一场斗争中，包括对缠足的争论。这并不意味着某些个别的中国人不谴责缠足。根据林语堂的说法，在18和19世纪，至少有三位学者都反对缠足。但我们还要注意到，在缠足的千百年历史中，一直存在着

反对意见，但这些反对意见只是众多人中少数几个人的呼声，多数人躲进原始人际关系中以求平安，专心于个人的私事和特权，既不干涉他人的生活和品行，也不会为他们自己开创新的生活道路。

因此，毫不奇怪为什么那些发动废除缠足运动的人，要么是西方的传教士，他们靠着坚韧不拔的精神成功地把西方的生活方式逐渐灌输给中国人；要么就是年轻的中国人，把西方反缠足的思想带给他们出生的故乡，或以医生、教师等身份把这种思想带到他们所到之处。这场运动的最初推动力来自西方，我们敢这样说：假如没有西方的影响，中国人是无力赢得反缠足运动胜利的。相反，会继续愈陷愈深。

中国个人的力量是附属于原始人际关系之上的。它使中国人避免了类似美国人那种由于个人的孤独而产生的问题；也承担起了解决中国人个体无力应付的、长期亟待重大改革的民族和个人生活的各个方面的问题。在美国，不稳定的人际关系对造成青少年犯罪、种族歧视、暴力活动和其它问题负有责任；但是，我们也不要忘记，使许多成年人感到烦恼的代沟问题，有它积极的一面，也有它消极的一面。与中国青少年相对比，美国的青少年避开了传统方式的教育，时刻准备向世界挑战。中国的青年人如果得到正确的引导，象增强信心、逐渐灌输进步思想，则中国人也会表现出惊人的决心，有能力克服社会的弊端。

在美国，变革的内部压力是美国人生活方式的潜在力量之一。中国则完全缺乏这一点。直到19世纪之后和西方的冲击之前，这仍然是中国人生活方式的基本弱点。在中国，饥荒和世道不公正，导致了许多农民起义和地方暴动，但从未引起过学生骚动。中国的青年，不管是否受到过教育，都继承了先辈的传统，走前人走过的路。谈话时，保持着谨慎和谦让，遇事妥协让步。

这一事实与当今许多美国父母对子女的看法大相径庭。他们的子女拒绝同教，这是因为尽管他们的父母深知经济大萧条时期生活的苦难，但子女却是生长在富裕的时代里。在中国，有钱有势人家的子女就更不愿向旧时代挑战了。美国存在着代沟现象，而中国则没有，这是文化差异所至，而与经济差异无关。

青年人的理想主义产生了几乎不管父母的以个人为中心的生活方式。那些并不随岁月而冲淡的理想主义，正是社会改革的希望所在。老者未必总是最智慧的，老方式未必总是最好的。中国社会长期以来总是年老多病，正好证明了这一点。那些敢于向昨日挑战的理想主义者们，经常带有幻想，但也总是富有决心，他们其中那些更求实、更现实主义的年轻人，也会更多地考虑美国社会应享有的许多利益。崇拜社会名人名言，以至把他们作为教条来用，这正为中国的改革掘下了坟墓。美国的一些不可知论者习惯于说：昨日的激进是今天的保守。但幸运的是，今日的保守经常是完成了昨日的激进所承担的任务。在中国，多少世纪以来，今日的保守直接产生明日的更保守，其结果是带来一个停滞的社会。

没有革命意义的反抗

中国人缺乏以和平方式进行改革的品质和动机，这也意味着他们很少有动力发动一场社会和政治革命。然而，西方式的革命，就是彻底打碎旧秩序，重新建立一种新生活。这也许可能会损及革命的最初目标。不仅那些理论家，就连通俗作家、政治领袖，例如卢梭和罗伯斯庇尔、杰斐逊和佩因，或者列宁和托洛茨基等，都深知为创造一个新世界的革命之艰难。但这正是普通百姓改变他们地位之希望。假如民众不象理论家所说的那样，决心

彻底粉碎旧世界；假如民众不象革命的组织者所说的那样，坚信这一切一定能实现，那么，我们也就不会发现他们会冲锋陷阵在第一线。他们积极响应着革命先知、鼓动家们的号召，因为这些宣传真正震动了他们的心弦。

但是，对于中国人来说，反抗却不具有这样的意义。他们也曾经很多次废黜了一个又一个的统治者，每次又总是迎来了一个和被推翻王朝一样模式的"新"统治。直到20世纪初，尚有几位知识分子和农民曾经主动试图破除旧风俗。然而，不幸的是，他们从未尝试过去夺取政府的统治权。相反，他们的斗争只是为了减少统治者的不公正，然后各自又回到他们的正常工作上，重又反对要求变革的新人。新旧王朝统治轮番更替，暴戾、腐败愈演愈烈。

通常认为，儒家学说是引起这种王朝循环的根本。可以肯定地说，是中国的统治者助长了儒家学说。因为他们发现儒教是驯化中国民众最有效的手段。从早期的共和制年代到后来的共产党时期，改革者和革命家都强烈抨击过儒家学说，无不将之视为阻碍他们计划成功的最大绊脚石。这些观点在一定限度内是对的，因为儒教的宗旨与王朝统治的现实性之间存在着明显的相关。

儒家学说认为，所谓好的社会，就是其中每个人都处在其合适的位置上。它教导我们说，当个人健全时，家庭也就健全；当家庭健全时，民族也就健全；当每个民族都健全时，全世界都健全。为了达到这个目的，每个人必须在五种主要关系中完成他份内的职责与义务。这五种关系是：君臣、父子、夫妇、长幼和朋友。儒家学说也强调圣人德治，统治者的一个主要任务就是为他的臣民们树立一个更高的道德榜样。可是，一旦统治者腐败时，民众就有权力反抗。反抗的目标不是重新建立一个新秩序，而仅是更换另外一群人掌权。这些人还会象先前的统治者一样统治。这样

的反抗根本就没有革命或改革的哲学理论。儒家学说是一种哲学，它教导民众维持社会现状，拥护国家机器。反抗不被看作是毁灭的斗争手段，而只看成是修复的工具，是恢复社会平衡的杠杆，而不是彻底颠覆它。

然而，比较起来，孔子对中国人生活方式的影响并不比R.W.埃默森对美国最初的生活方式的影响更大。亚当·史密斯的《国富论》没有建立起自由资本主义，儒教教条也没能建立起中国政府的模式。可以说，儒家学说精辟地总结了中国人的生活方式，使其更权威、更完善。但是，没有任何人任何传世著作能够创立出一种生活模式，让后代们顺从地奉行。可以原谅那些各层次的哲学家、评论家们对于儒家学说的态度，他们倾向于把影响生活方式的力量更多地归因于有组织有系统的思想体系，实际已经超过了它应该承担的。对于人类来讲，更偏重于注意与他们的需要、愿望相一致、紧密相关的那些格言。

专制暴君可以强迫一个不情愿的臣民顺从他的专横支配，但绝不能激起臣民接受这种生活方式的热情。因为这样的生活方式是背离民众自身愿望的。当明朝的开国皇帝发现孟子的著作（体现了儒教的主要原则）里主张民众比统治者重要，并且为民众的反抗辨解，皇帝就大为不悦，下令将孟子的思想从儒家学说中删去。孟子的成功是短暂的，强权镇压很快又随之而来。

相反，当儒家学说的信条不符合那些分割中国社会的势力的利益时，儒家学说对他们就没什么用处了。因此，中国共和帝制时的第一位总统袁世凯，虽然他复兴了儒教习俗作为国教，但当他在1911年大革命之后称帝时，很快又被赶下了台。至于全盘西化的主张，至少在形式上也是太极端，经不起中国古代思想的严谨地解释。

但是，由于儒家学说的信条已深置于中国社会结构中达几千

年之久，所以它没有消亡，也不会那么容易消亡。甚至自1949年的共产党中国以来，在许多事情的计划上、体制上，仍能发现许多儒家伦理观念因素的存在。或者由于它在中国人生活方式中埋藏得太深，以致于在短时期内无法根除它的影响。就象我们在第二章中已经提到的那样。这就是为什么在不久以前，毛主席指定的接班人林彪，会在同一次运动中（“批林批孔”）和孔子一同遭到批判。在台湾，政府最近也发动了一场中国文化复兴运动，以图在思想斗争中对抗共产主义。这场运动的实质是试图提炼儒家学说之精华，例如，子女的孝敬、和睦、互让等，使之与现代科学技术合璧。

儒家学说之所以能在中国的传统文化中立于统治地位，这不仅由于统治者的宣扬助长，而且还根源于自古以来中国人的顺从。当然，也不是由于儒家学说本身高举中国思想进入到一个智慧的真空的。大约同时期也出现了儒教学派，以及其它各种哲学思想。所有这些思想都和儒家学说竞相争夺至高无上的霸权地位。

例如法家，这种学说致力于通过严格的法律体系治理社会。他们认为人类本来就是不完善的，只有通过教育才能得到改观，必须全面运用法律管理。约束其身体，这样人类才能得到控制。当然，这种法律还要随环境而变化，经研究认可，但必须保证贵族和国家至上。

另外，还有一个学派是道家。他们的哲学集中体现“道”的思想，它是超越现实的“无”，且充盈宇宙。在“道”的世界里，不必区别“一”和“多”，所有的一切都是相同的。假如一个人能引导自己遵从“道”，他就会摆脱世俗的困扰而自由。只要他们不再争强好胜，不再霸道、不再爱、也不再恨，即“无为”，他们就是遵从了道。对于个人来讲，这经常被视为一

种哲学，获得了广泛的接受，导致个人整体上的"无为"，甚至无政府状态。但是，作为一种政治经济学说，它强调"无为而治"，这与西方资本主义的最激进者的理论有些相似。

墨家是与儒家对立的第三个重要学派。主张完全遵循上天的意志。这种献身再加上理性的运用，就会形成一个改善的社会。墨家坚信人固有自然的善，坚信鬼神的存在，主张假如人与人彼此相爱若天帝爱人类一般，就可以不再需要类似基督教教条那样的约束，无需礼节的帮助，社会照样太平、繁荣。

对于道家来说，儒家学说显得过分现实了；而法家则认为儒家学说又显得不太现实，社会也缺乏必要的法律控制；在墨家看来，儒家学说的社会生活概念太狭窄，因为它排斥天意的存在。

儒家学说之所以能成功，除了我们能看得清的几个原因之外，还因为它的另外一些哲理。儒家学说不关心最终的存在，相互的依赖导致了中国人以人类社会现存的秩序规律推演宇宙中存在的秩序和规律。儒家学说也不关心人死后生命的意义，中国人的宗教生活主要是对祖先的崇拜，并且顺理成章地假定神灵和鬼怪的属性是和人类相似的。因此，关于神鬼的特性就无需再耗费好奇心和没完没了的争论了。儒家学说不赞同国家和贵族阶层至上的绝对论观念，那些生活方式遵从于相互依赖的中国人，都会把统治者的特权和统治者的职责联系起来，把统治者的过失和对统治者的失敬联系起来。

简单地说，在中国人看来，与儒学相竞争的几种哲学都是极端主义的学说。而中国人生活方式中遵从的则是孔子的中庸之道，抵制极端主义的学说，支持中间道路的哲学，缺乏改变现存制度的决心。这些都是中国人中庸之道思想的反映，正如我们清楚地注意到的那样：中国缺少乌托邦式的文学作品。太难以想象柏拉图的思想或者圣西门学派的空想社会主义能在中国开花结

果。中国人的生活方式决定了他们不可能创造出那样的思想。尽管道家和其他几种中国古代哲学可看作是那些思想的变式，但大多数中国人仍是偏好那些更适合他们特殊口味和消化道的食物。就是在柏拉图死后的两千多年里，其宣扬追求绝对理想的共和国信仰，仍然滋育着西方思想的发展。大约在同一时期，要求在所有事情上都审慎适度的儒家思想，仍然是中国哲学的主体。

这种思考也能帮助我们更好地理解为什么建立在人权思想之上的非个人的法律没能够在中国发展起来。在中国的哲学里，对法律的解释是依据情境和人的感情，而不是依据绝对标准。人们发生纠纷时也不求助于律师用抽象的术语，取得法律的裁判。相反，他们则是求助于中间人或调解人。用人格性的术语定义的法律概念，没有给绝对的是非观念留有余地。正确和错误总是相对的。对于父亲来说是正确的，可能对于儿子来说就是错误的；或者在一种情况下是许可的，而在另一场合可能就是犯罪。这种相对性的探讨甚至到今天仍然没有停止。中国的中间人不赞成一方反对另一方，或者不坚持一方是完全正确的，而另一方是完全错误的。他的任务就是劝导争执的双方都作出些让步以平息情绪，这种让步可能是有原则的也可能是无原则的。

因此，在法律问题上，正如中国人生活的各个领域中一样，个人都缺乏激情与对手斗争到底，但这并不意味着中国一直没有殉道者。从整个中国历史来看，许多人曾为此牺牲了许多，包括牺牲他们的生命，其追求的目标，对他们自己及其儿女可能都没有什么直接的好处。

1519年，明朝皇帝想离开京都到南方的一些地方作次愉快的旅行。当时形势非常，面临着外来的入侵或国内的叛乱，皇帝的想法没能得到大臣们的赞同，并且很快遭到了大臣们的反对。皇帝传旨，严惩带头进谏的两位大臣，但仍未能遏制住接连

不断的反对意见；相反，又有更多的大臣反对皇帝的旅行计划了。于是，那些进谏者被充军、鞭打、监禁甚至处死，皇帝最终还是去旅行了。

这不是一个孤立的事件。在任何时候，反对皇帝意志的人结果都不会有好下场。有些人反对皇帝给不配的人授封号，反对皇帝废黜宗法规定的皇帝继承人，而扶持他最宠爱的妃子的儿子继承皇位，另外一些人反对皇帝的心腹大臣或太监等人滥用权力，招来的都是杀身之祸。所有这些都有一个共同的特点，即中国的殉道者反抗的都是那些背离祖宗传统的事情。

当然，中国的皇帝在根除威胁或者威胁他权力的那些潜在势力时，从来都是严厉的，毫不手软。在中国的文化中，认为个人是其氏族团体中的一分子。因此，很多皇帝对反抗者或试图反抗者的惩罚就是诛连九族，甚至斩草除根。但是，中国人不愿自己做殉道者，中国的皇帝也不会处死那些仅是赞同或按照非传统观念生活的人。因此，用道家思想建立自己的政府或团体的反抗者将会招致严厉的镇压。而道家思想和实践还是独立地流传了下来，事实上，"他们为平民百姓发泄愤懑的功劳是众所周知的……中央政府从未形成一个坚强的堡垒，彻底铲除那些异端信仰"。

因此，中国也就没有类似西方开列出的那么长长的殉道者名单。在西方，全国退伍军人协会里都是些为了他们的宗教信仰、政治思想、科学信念以及许多其它的原因而身经苦难或献身者。但是，据我所知，西方几乎没有人会毅然服毒以求这个世界能象古代哲人、统治者或习俗所规定的那样，一如既往。许多战争都是为了维护美国的政体而战；尤其是，美国传统的反抗者并不仅为反对传统而战，更主要是以自由的名义为自己而战，为后代的幸福而战。换句话说，中国人经常结合过去说明现在，而美国人在表达他们对过去和现在的看法时，经常是借此展望未来。

然而，我们也经常听到美国人对不墨守成规者的责难，这就助长了平庸。我们已经看到，美国社会在某些特定的思想或活跃的领域内，对不墨守成规者非常敏感。但是，对所有社会来讲，不墨守成规的人要想在一个有组织的团体中找到他自己的行事方法是相当困难的。但是，在这个问题上，美国社会在两方面都不同于中国。第一，由于个人中心的人全或无的倾向，不墨守成规的人和墨守成规的人同时存在。事实上，不墨守成规者经常遭到别人的妒恨和攻击，致使他们趋向于自我防御或者主动地以攻为守。这就造成了一个斗争阶段，双方都想取得绝对的胜利。

另外一个区别就是，在个人中心的生活方式中，许多观念一致的人愿意帮助不墨守成规者，甚至愿意以他为核心。不墨守成规者的观点就象滚雪球似的不断传开、流行。因此，批评旨在期望个人能够超越现存的、未经过尖锐批评和充分准备的那些生活行为方式，另辟蹊径，推动社会的发展。

据此，我认为这是我们生活的这个世界上最重要的一个真理，也是最近来自世界各地的人们普遍关注的：即美国社会作为一个整体，存在着更多的机会，期待着个人能够认识到他的更多的潜能，这是在其它地方个人所不敢奢望的。必然的趋势是鼓励天才在自然科学和应用科学，在商业和工业，在艺术和表演等诸方面发挥他们的才智，尤其是在那些个体化的技术领域，更是需要不墨守成规的天才。

然而，一个中国的孩子，尽管他可能具有各种特殊的爱好、倾向和能力，但在中国与西方开始接触之前，一直都没有真正的机会能使他的潜力发挥出来。他所仅有的机会就是瞄准考试道路的终点——有朝一日为官，这和西方的情况截然不同。这种僵化的单道成名的观念，必然导致许多潜在的科学家、企业家和艺术家，不得不背离他们的天然倾向。在中国，有多少象鲍勃·霍普斯、

加里·库珀斯、梅·韦斯特斯或者巴拉布拉·斯特赖桑兹这样的表演艺术家？我们还没有听说过。我们之所以没有听说过，这是因为他们的社会和文化从不给他们这样的机会。难怪参观美国1967年的蒙特利尔展览馆的中国人会奇怪地看到克拉克·盖博竟被放在展览馆中心的突出位置上。直至今天我才明白，为什么中国展览馆的任何展品都体现着政治倾向，中国著名的演员的肖像也不例外。另一方面，我们也难以想象靠无能的官员、不成功的学者以及受习惯禁锢的教师，会使中国人的生活变得更好，他们也更幸福；使中国社会能象对待木匠、科学家、小说家或者艺术表演家那样地也欢迎他们。

尽管可能也带来一些不良后果，美国社会仍然鼓励个体差异。中国的社会从来就不鼓励这种个体差异，其结果就是造成中国20世纪文化与政治的落后。

缺乏科学和音乐

中国社会的相对静止状态，致使新发明萌芽时，不善于推动其深入研究，也不善于将新发明广泛用于实践。中国的科学发展史已经证明了这一点。中国民间传说指南针是由四五千年前的一位皇帝发明的；在指南针发明之前，据说另一位中国古代的统治者发明了三字母组，它标志着中国数学的开创点。

尽管这种古代的发明故事可能纯系传说，但关于发明的地点确是真实可信的。约瑟夫·尼达姆的收集整理工作，使我们比以前任何时候都更清醒地看到，在整个历史上，中国科学技术的深奥与丰富。早在公元前1751年，中国人就已经推算出一年是$365^1/_4$天，发明了精细的冶炼铜、锡和青铜的技术。后来（公元前1111年）发明了圆周率并作了精确的推算。明白了

(x^p-x) 可被其幂指数（p）除尽。到公元后 3 世纪中期，中国人已经发明了勾股定理，能计算出地球与太阳的距离以及太阳的运行轨道，能区分奇数与偶数、正数与负数，能用分数运算，包括简单的除法。能运算开平方根和立方根，能解线性方程式、联立方程式和二次方程式。大约在同时期，也弄清了许多金属的比重，有些计算得十分精确。

后来，到 15 世纪，中国的学者已把圆周率 π 值精确计算到 3.1415926～3.1415927。而希腊人对圆周率的精确值一无所知，欧洲也只是到了 1585 年才发现它。作为乘法运算的逆运算的除法，在欧洲，也只是到 15 世纪才为人所知。

在 13 世纪后期，中国人又发展了早期的代数学体系，它包括解方程的方法即西方人所说的希罗公式。

有许多发明和发现被公认是古代中国人的成就，除了火药之外，还有著名的地震仪——宇宙的球状模型、印刷术、精确的历法、激素、麻醉剂、空气动力学原理等。在物理学上，中国人发现了磁的极性，这大约先于欧洲人六个世纪。中国也只是在理论上了解磁的极性早于欧洲人。

然而，独特的是，中国对与实用脱离的理论并不感兴趣。根据尼达姆的说法："直到 17 世纪中期，欧洲和中国的科学理论大致处于同一水平。只是此后，欧洲思想开始快速走到了前面。"为什么欧洲走到了前面，而曾在许多发明发现上先于欧洲的中国却落到了后面？

F.S.C.诺思罗普认为东方思想的贫困是其审美的、不明确的生活倾向的结果，由于：

……对人类知识持实证主义的观念，把知识局限在一个能被迅速理解的领域内，否认事物可被直接理解的

性质的任何部分是认识的相关、或是信号。趋向于反对任何事先假定的、间接证实的、理想推知的因素。而那些理论推知的因素又只能靠数学的和逻辑的方法才能证实。

这种解释从描述水平来讲是足够公正的。那些对理论没有兴趣的人肯定不会成为科学家。中国人对精美的抽象世界的冷淡也不难理解，就象他们的文学和艺术已经证明的那样。中国人既不善于内省，也不善于发挥想象力，几乎把所有的心思都放在与自然、与他人的交往上。甚至他们的宗教形式和内容也都是他们人际关系的一个扩展。他们坚信神灵也象人一样，或是慷慨的，或是贪婪的；或是可靠的，或是多变的；或是好心的，或是恶意的；或是非常公正的，或是可能受贿的。对于中国人来讲，只有一种思想，一个一贯正确的神，是不可信的。因此，用因果报应解释自然界的恩惠和灾难也就显得非常合理了。自然对人是恩惠还是惩罚，视其是否彻底遵从孔子制度的五种人际关系的准则而定。

但是，说中国人对抽象的未知世界以及幻想没有兴趣是不公正的。诺思罗普总结出的一个显著特征就是：中国人即使毫不后悔地踏上了一条正道，也不会自问步入此途的理由。这里，诺思罗普除了错误地将中国和印度混为一谈之外，更显而易见的是他错误地总结了东西方各自的特质。诺思罗普正确地指出西方强调未知世界或理论性的知识；而东方例如中国，则强调实证主义或能被直接理解的知识。但是，把中国人的这种态度称为是“审美的”，或把这种态度与情感因素等同起来，就不再是正确的了。

前几章我们已经阐明了富于情感不是中国人的专有特性，在

美国人与欧洲人中也都明显存在。正是诺思罗普的这个错误，导致了他用乔治娅·奥基夫的"抽象概念 3 号"来代表东方的生活方式。在中国人生活方式的典型特征方面，只不过没有象奥基夫小姐努力传达给她的观众的那样自然流露感情的证据。

诺思罗普同样错误地论述到："所有的学说，正如西方的科学、哲学和宗教那样，都涉及到抽象、未知世界的因素"，故所有的学说也就都不可能获得绝对确定的证实。因此，"……西方没有人曾对他们的道德、宗教和社会理想中涉及到抽象、未知的那部分，或从中取得证据的那部分感到过自豪，也不直接给出猜测的解释。"到目前为止我们已经看到，正是"那部分涉及到灵魂世界"的"道德、宗教和社会理想"，使得西方人流放别人或自己被流放；被监禁或监禁别人；被杀害或杀害别人。事实上，西方人对未知的科学也非常地傲慢和自负。例如，对生物化学家帕斯蒂尼和他的细菌学说的蔑视，对弗洛伊德及其精神分析学说的侮蔑。我认为西方人对灵魂未知世界的自信；对猜测性知识——关于自然的或关于上帝存在的知识的自信；对用地心说或日心说解释宇宙的自信，所有这些，都不可能不搀杂许多强烈的感情色彩。这种具有冒险性的结论也是纯粹心灵一文化原则不可证实的表现，正是这种心灵一文化原则，滋养着西方科学的成长与开花。

尼达姆不同意说中国人在做科学假设方面无能为力。他认为"没有理由否认中国的阴阳理论或五行说。这些理论就象前苏格拉底体系以及其它古希腊学派所主张的那样，都属于前科学假说"。

中国科学的失败就在于根本没能有效地发展出一套适合于实际知识增长的理论，尤其是没能将数学应用到

> 自然现象的规律观察上，这也就等于说缺少一次文艺复兴运动，使中国科学从“经验主义的沉睡”中惊醒过来。

然而，既然中国有数学，并且也表现出对自然现象并不缺乏兴趣，可为什么他们没能通过一次复兴运动，将这二者结合起来？尼达姆认为答案可在这里找到，即“社会体系和经济体系的特殊性”，以及老百姓的谋生实践、基本的法律概念和超自然的观念等。游牧民可猎获并支配野兽，而农民则只能眼睁睁受制于农作物的自然生长节律。因此，儒家学说的“礼”仅能适用于人际社会，而西方的自然律是根植于对人类社会和自然界的广泛控制。最后，尼达姆认为“为了相信大自然具有理性智慧，西方思想不得不预先假定有一个上帝的存在，因为上帝自己就是理性的”。在另一方面：

> 中国人的观念世界依赖一个与西方完全不同的线性思维。所有存在物之和谐共存，并不是因为有一个外在于他们的至上权威的意志，而是起源于这样一个事实：即每个存在物都是整个等级秩序图式中的一组成部分，他们遵从的是自身本性的内部指令。

在某种程度上，尼达姆的研究是和我们的观点相一致的。一个人关于科学和技术的行为模式肯定不是存在于真空中的，这样的行为模式一次又一次出现在他们文化的各个不同方面。但是，我们在前几章分析的要点是人与人之间的相互关系，它开始于父母照顾下的生活，对于中国人来讲，它比人与神，人与物的关系要重要得多。中国人之所以有神与人都是“整个等级秩序图式”

中的一部分的观念，是由于中国人种植的农作物不能象野兽那样可以捕获和支配，而只能被动地听任大自然的安排。假定中国人还是靠采摘食物生存，或还是游牧民的时候（如果我们不接受中国人总是农民的假定的话），那么这种观念对于他们来讲又会产生什么效果？

另一方面，个人中心和自我依赖的美国人不仅坚决控制万物，积累财富，而且也在他们的精神世界里创造出了一个无所不能、无所不知和无所不在的上帝。就是因为这个原因，我们不能同意尼达姆说最早的中国人也有“一个上帝的观念(自生的观念)，……可这个上帝很快就失去了人性和创造性”。中国人一直确实认为有一个天国最高统治者，但绝没有任何证据能证明中国人曾认定存在一个具有人格化和创造性的上帝，而后来又抛弃了这种观念。中国的天国最高统治者和人一样，都是整个等级秩序图式中的一员。但是，随着时间的推移，中国人只是致力于完善这个关系，以便使天国最高统治者不再是一个将天国与人间分开的神。

西方的犹太—基督传统中，一直有一个神，这个神创造了人与万物，而他和他的创造物是彼此分开的。这就与个人中心的倾向完全一致了。故此，上帝能够按照他个人的意志，决定用一次可怕的洪水，毁灭他所有的创造物，只留下极少几个选民①。中国的天皇决不会这样做，否则，他就决不会比中国人间的帝王更能保住其统治地位。事实上，中国古代神话中的

---

①这是《圣经》中的一段故事，上帝发现人类在世间无恶不作，开始后悔不该造人于地。于是，上帝就授命于挪亚造一方舟，将地上所有的生物各选一公一母，连同挪亚全家一并坐进去。接着，上帝降暴雨，洪水泛滥四十天，所有的生物都被毁灭，只剩下挪亚方舟里“上帝的选民”。 ——译者注

洪水泛滥，既不是中国的任何神为惩罚人类所为，灾难也不是由任何超自然的神排除的。相互依赖的文化模式从人类扩展到神界，完成了一次不可能的飞跃。随着时间的推移，西方的个人主义强化成依赖自己，趋向于取消上帝的某些特性，以达到通过控制物进而控制人的需要。

通过比较我们可以发现，为什么中国虽然有一个很好的开端，可今天科学技术的发展却落到了西方的后面。诺思罗普称作等同于情感的美学成分，并不能概括中国的特征。而人与人之间的相互依赖不仅能概括中国文化的特征，而且也使人们摆脱了对抽象未知世界的依赖和不适情绪的纠缠。由于这个原因，诺思罗普认为美国人应该限制一下他们的过分自信，可实际上美国并未形成条例这样做过。西方人对他们的宗教信仰和观念形态是如此过于自信，以致于他们不仅进行全面的宗教改革，而且不惜动用武力，以转变宗教改革中那些他们不能容忍的主题。正相反，中国人却做了诺思罗普认为他们不应该做的事。中国人确实说过“破釜沉舟”表示他们全力以赴、不计退路的决心。问题是多数中国人从未感受到他们正处在一个没有退路的社会里。

中国人象美国人一样，也喜欢成功。但是，假如一个人不能功成名就，他的妻子，尤其是他的子女，以及氏族血缘圈子内的人及其同事，还会照样接受他的，他在他们之中的地位是不可剥夺的。同样，中国人在攻击他们的对手时，也常告诫自己不可致人于死地，哪怕是为了复仇。有许多俗语都表达了这种态度，例如：“不要得寸进尺”，“不要把退却看成软弱”以及“不要逼人太甚”等。这就是为什么在《古利弗旅行记》中，古利弗是独自一人完成了一次传奇般的旅行，而中国类似的小说《镜花缘》中的主人公的旅行，却是在其内弟、朋友的陪同下完成的。中国人即使在传记故事中也不独自一人远游。

正是这种文化精神，使得中间人成为中国法律争执中的调解者。他不同于西方式的律师和非人格法律的支配。西方法律要求争执的双方肯定有一方胜诉，另一方败诉。正是由于中国人一般不愿意"孤注一掷"或"走极端"，以致阻碍了中国科学的发展。假如一个民族总是避免走极端，而选择中间道路；假如他们的科学家对自己的理论的真理性总是如此地缺乏自信，以致于稍一发现其理论与感觉经验不一致时，就马上同意放弃自己的观点，这样的民族，能发展出什么样的科学？如果没有深刻丰富的想象力，如果不经常接近荒谬，要想献身科学做出一番贡献是极不可能的。对于某些人来讲，也许这样的主张显得有点愚蠢，甚至可能遭到社会的强烈反对。

以中国人缺乏对想象的浓厚兴趣和缺乏献身音乐的情感需要完全可以解释，为什么按照西方的标准，中国的音乐是原始的。

有两点可以显示出中国音乐与高度发展的西方音乐的区别：中国缺乏交响乐和不够强调标题音乐。无论有多少乐器同时演奏，中国的音乐总是齐奏。音乐理论粗制滥造，音乐的乐器从不标准，音乐的音阶缺乏多变起伏，整个音乐剧目，若从中国的国家之大、历史之悠久角度来看，就显得太小了。

然而，这种对中国音乐的评价并不总是正确的。中国在音乐方面的成就（乐器和理论）和中国的科学技术相类似，都曾先于西方音乐几个世纪。多年来，一些中国历史学家对中国音乐有种看法：即中国的音乐"失去了天堂"。他们认为古代中国有许多种乐器，远比今天人们知道的要多得多。过去皇宫里有颇具特色的大型管弦乐队，有时几百个乐师同时演奏。并且中国的音乐理论也达到过很高的水平。音乐是孔子"六经"中之一，是个人修行的重要手段。中国有许多家喻户晓的故事，叙述了音乐的重

要作用。例如，有一位乐师，一天正在幽深的谷底弹奏琵琶，被一农夫听到，悠扬的乐曲深深陶醉了农夫，于是农夫决心一定要找到这位乐师，后来两人成了终生好友。另外还有一个传说，一位未婚的秀才住宿在一客店里，在一个宁静的夜晚，他弹起了琵琶，美妙的音乐打动了一位年轻寡妇的心，后来两人就私奔了。

感谢J.尼达姆及其合作者的工作。我们现在也有许多关于中国古代音乐理论与技巧更完善的思想。中国古代有非常精制的乐器，木制的、芦杆制的、金属制的以及石头制的。古人留下的记载表明，早在周朝时，在三大献祭仪式上的音乐就有很多变化。夏至献祭的音乐用四种调式八种旋律变化；冬至献祭的音乐用三种调式六种旋律变化；在祭典祖先时用三种调式九种旋律变化。

中国古代有五音符音阶，但古代中国人对半音和七音符音阶也很通晓。可能到公元前四世纪，中国就有了类似毕达哥拉斯音阶的十二音符全音域。他们“在七音阶的调式中使用了半音阶，从而引起了音乐特征的改变；在同一调式内，通过旋律的变调，引起乐曲特征的微妙变化”。要想欣赏这些变化，必须具有音调绝对频率的知识，了解音程间严格的频率差别。大约在1584年，朱载堉亲王发明了确定音程的等平均律方法，它可处理换调引起的微妙变化。今天在西方音乐中，仍用这种方法作为调音的基础。一般认为这个方法是欧洲人安德烈亚斯·沃克迈斯特发明的，而尼达姆在分析所有证据之后，指出：“欧洲独立发明等平均律”的说法是占不住脚的。尼达姆认为这个发明是由佛兰芒的数学家西蒙·史蒂文从中国传到欧洲去的。他写道：

> 近三个世纪来，欧洲和现代音乐深受中国数学之精华的影响，尽管目前还没有找到确切的传播证据，但这

种说法在任何情况下都是相当公正的。

重要的是发明本身，而发明者是谁相对来讲就不那么重要了。要是西方学者当初能全面修正朱载堉的观点，朱载堉肯定是第一位能给西方学者公正评价的中国人。首次用数学方法推导等平均律的发明，是中国当之无愧的骄傲。

然而，自这次发展达到顶峰之后，中国音乐和中国的科学一样，也开始走下坡路。朱载堉的等平均律发明，虽然对西方音乐的发展至关重要，但"在它诞生的故乡却没能充分用于实践"，因为他的成就与其社会和文化格格不入。直到清朝末期，中国几乎还没有标题音乐，中国的音乐主要是和戏剧结合在一起的，音乐的节律与演员的动作同步。音乐仅是为故事情节伴奏；不关心绝对高度或音乐的数学特性的作用，所有的调音都是相对的。

此外，尽管历史上中国音乐也有过顶峰，但中国人从未发展交响乐。我怀疑是否中国音乐曾达到过类似西方音乐的深度，或象西方那样，给艺术家提供充分施展艺术才能，发展音乐艺术的机会。众所周知，许多中国古代文化幸存于日本。日本的"弦琴"可能就是中国古代的诗琴，而在现代中国已经失传。这并不是因为中国音乐缺乏魅力和缺乏欣赏价值。但我们不清楚还有多少古代中国的乐器现在已经失传了。

1968年，在日本东京召开的人类学和文化人类学的国际会议的开幕式上，日本政府在东京的民族剧院安排了一场古代"日本"音乐的演出，从节目的介绍中可知，所谓古代"日本"音乐，实际上是来自多种源流，包括印度、中国和朝鲜。乐器有"笙"（由17个竹管组成的小管风琴），"筚篥"（一种简单的双簧管），"龙笛"（有7个手指洞的长笛），"高丽笛"（或朝鲜长笛，有6个手指洞的短笛），3个不同的鼓，一个小锣，15个

穿着相同的乐师围成一圈，边转走边演奏，看上去就好象一连串无休止的音符，演奏的音乐单调，缺乏起伏变化。

音乐发展过程中所遇到的障碍与中国造象艺术遗产形成鲜明对照，后者的影响通过其作品和模式遍及全世界。通过这两种艺术形式的对比，一些批评意见指出：中国的画家相对来讲有更高的社会地位，而音乐家则被归为普通的劳动者。然而，即使这种低下的地位也是参照那些在瓷、玉和象牙上雕刻高雅作品的雕塑工人才取得的。同样，作曲家、音乐家在西方也不总是受到尊敬。帕格尼尼和肖邦的待遇和雇员一样，莫扎特和贝多芬受到的尊敬也不比小丑更多。

这种差别产生的根本原因在于人的生物本性。造象艺术是视觉的、具体的，而音乐则是听觉的、虚幻的。视觉经验倾向于比听觉更持久，这就是为什么中国人常说"百闻不如一见"的道理。西方的作曲家强调主题旋律需多次重复出现；而中国的作曲家趋向于强调以情境为中心，不太关注内省与情绪，因此也就不能将一个短暂的听觉形象推进到更深层，只是在一个相近的有限范围内变化，徘徊在感觉接受的水平。他们对更高抽象水平上的音乐从未有过强烈的兴趣。

因此，中国音乐几乎总是束缚在人与人之间的场面——戏剧、叙事或女性表演者。因为人与人的关系要素是先入于中国人精神之中的，并且这种要素同样受制于常规习俗。甚至古代中国的音乐成就，若从古代的风俗习惯来看，也是相当复杂、丰富的，似乎总是和仪式、典礼的社会活动联系在一起，例如前面谈到的夏至、冬至祭祀仪式，以及祭祀祖先的仪式。中国人不愿穿过外部世界的表层，深入心灵的深处。在这样的气氛中，音乐形象如同科学一样，遭到了致命的窒息。而造象艺术的思想也基本是因袭的、静止的。但是，由于中国人灵感启示的具体性，例如

树和山般熟悉的世界，以及表现形式多用视觉形象，这就使得中国的造象艺术比音乐艺术前进了一步。

由于西方个人中心的倾向，那些创作者例如绘画或雕塑艺术家，都转向其精神深处的存在，表现他们独具的感受。就连表现那些自然的、熟悉的客体，他们也显示出独特的视角。这就是为什么现代艺术形式有意变形扭曲，同时审慎地抛弃一般的艺术断判标准的原因。这种超越表层、穿透未知、发现本质或创造个性的有意识的坚持不懈的奋斗，是西方科学和艺术精神之所在。正如记载的更早时期的情况那样，不仅艺术家完全摆脱了其文化的羁绊和个人辉煌历史的禁锢，而且正是"解放自身的奋斗"刻画出了西方创作者以及其它艺术家、科学家的性格。这也说明了西方艺术创作和科学思想的丰富多样性。

然而，中国造象艺术之所以获得如此广泛的尊敬，而中国音乐之所以不能为外国人所接受，还有另外一个原因。即视觉与听觉刺激的差别，但和复杂程度无关。普通感觉经验的那种注重事实再现的特点，使得视觉艺术比听觉艺术更容易跨文化传播。例如，著名的《清明上河图》画，绘在一张20多英尺长的卷纸上，描绘了数百种不同人的活动。这幅彩色全景画记载了南宋首都欢庆节日的场面。艺术家只是把他所看到的绘进了画里，因此，不存在企图将大量元素结合成任何一种具有统一协调主题的整体。我猜想，假如把那么多的听觉元素也象绘画那样，在相同的注重事实的基础上组合在一起，将肯定不会象绘画那样受到西方的注意，因为那将是人声和动物声不和谐的吵闹，混杂着钹和鼓的敲打声。

缺乏自发的非亲属组织

在论述中国人的经济活动的倾向时，我们已经看到中国人相

对缺乏移居国外的愿望。他们倾向于依附其基本的亲属组织，以确保安全。而不热心追随他们的统治者对外实行的军事和政治的扩张。也不率先为这样的扩张势力提供任何充分的群众基础。历史上曾有几位去西域的著名探险者，例如汉朝时的班超和张骞，但这样的人寥寥无几，他们的冒险行动也没能激励起其他人的效法，甚至他们也没被尊为崇拜的偶像。中国有祖传的保佑厨师的神，保佑戏子的神，保佑石匠的神，唯独没有保佑旅行者的神。唐朝时去印度朝圣的著名和尚玄奘和法显（很可能还有几百人未被记载），他们朝圣的目的不是扩张，而是要把真正的、最可信的佛教带回到中国。

这些例子代表了中国人以及中国文明的基本特质，即缺乏自发的非亲属组织。从前几章我们的分析来看，这个特质不足为奇怪。在这一特质上，中国社会和美国社会（和西方的任何其它社会相同）又呈现出另一个基本的差别。

这两种社会，一种是以父母和子女组成的家庭为核心，另一种是以村庄和城市组成的地方性组织为核心，两种社会都各有一个由中央政府领导的全民族组织。但是，在中国几乎就没有人存在于这两类组织之间。在美国，有众多的各种各样的自发的非亲属组织存在于这两者之间。一个自发的非亲属组织在这里通常意味着人们为了某种共同的利益团结在一起，以促进或阻止跨地区、公社、或亲属的联系。三K党、白人市民协会、全国有色人种协会、救世军、美国公民自由联合会、甘薯片制作者协会、美国劳工联合会、公众事业以及教会，都是美国自发的非亲属组织的例子。同样性质的组织还有动物保护协会、灵魂作家协会、UFO目击者协会以及集邮者协会。多少世纪以来，中国社会从未出现过这样的组织。

中国的个人只有为了特殊目的才会离开他的家庭和亲属团

体，但他总还会再回来的。除非他进入到一个新的非亲属团体，发展出拟亲属纽带。因此，亲属团体趋向扩大，非亲属团体趋向于减小，无足轻重。亲属纽带之所以重要，在于它阻止个人全力以赴参与非亲属组织，或阻止个人作为一名公民不遗余力地参与国家大事。美国鼓励个人离开家庭和亲属的依靠，这样个人就肯定会自己找到一个非亲属团体，在这个非亲属团体中满足他的社会需要。因此，非亲属团体扩大、增多，亲属团体规模小且不定型。个人一旦摆脱了亲属至上的原则，就会全力以赴投入到非亲属团体的事业、包括民族事业中。

中国传统自发的非亲属组织屈指可数，有"收捡字纸会"、"免费发送棺材会"和"戒酒者协会"。"收捡字纸会"雇人背着包，拿着枝条走街串巷，从阴沟或平地上拾起写有书法的废弃的字纸，天黑时到当地的孔庙，放在一个特制的瓮内烧掉，纸上的字对中国人来说是神圣的，绝不能弄脏。"免费发送棺材会"专为那些无亲戚无后代的不幸死者提供入殓的棺材。立志戒酒者聚集在一起，举行社交活动，共同商讨戒酒的好处。然而，就是这些中国的组织，也只关注本地区的事务，局限在几个村子，或者一个管区的一部分，而从未结成全国性的甚至全省性的联盟。而且更重要的是没有一个组织表现出些微的扩展或集中。因此，象免费提供棺材者，就不可能去发起运动"教育"公众，激励全体成员，或举行年度会议，探讨如何提供更大更好的棺材。事实上，那些地区性组织也组织得不很好，这些组织只能算是开明绅士、富人自鸣得意的杰作。

另外，还有一些非亲属团体如职业行会、公共娱乐部以及秘密社团。这里也有一些半自发的行会，例如小贩行会、丝绸商人行会以及其它一些由雇主和雇工组成的行会。这些团体有的非常小，以致于在一个管区内可能有两个小贩行会，各霸一方。

公共俱乐部在中国被称为“会馆”，它可能由很多成员组成。直到1949年，北京一直有许多省的会馆。例如浙江会馆、广东会馆等。从广东、浙江到北京来的旅游者，都能到各自会馆暂时找到住宿、取得联系或请求其它方面的帮助。而在上海也有一些会馆，例如宁波会馆、无锡会馆等，其作用和北京的会馆相同。同样，美国纽约的芝加哥商人俱乐部也可称作“芝加哥会馆”，或者南达克他州和北达克他州在华盛顿的办事处也可称作“两达克他会馆”。整个中国类似这样的组织有几百个，但没有一个发展成为全国性的组织。这些组织的发展和衰败一般取决于当地旅游者的需要是增多还是减少。

秘密社团是唯一半全国规模的自发的非亲属组织（例如活动于长江沿岸的“青帮”），具有扩张主义的倾向。有时秘密社团也渗入到政治运动中，例如，支持满清反对洋人的1900年义和团运动，以及孙中山等革命者反对满清的革命运动。但是，他们的组织原则是家长制的，大多数活动都是强取和掠夺。这不是正规社会体制所应有的。

这些事实再一次证实了我们分析中一些基本结论，即以情境为中心的中国人羁束于亲属关系和地方团体，以致于不能相互联合起来，为着非传统的目的结成更广泛的联盟。即使有那么少数几个人这样做了，也多是被政府追捕的逃犯，或者为着其它什么目的，必须远离正统社会的人。

另外，来自朱载堉亲王的一点生活传记材料也支持了我们这个结论。我们在前几节中已经了解到，尼达姆认定是朱载堉“首次用数学方法推导出等平均律”的。可为什么中国的亲王要献身于此呢？

1536年，诞生了中国的一位最杰出的数学家和音乐

家，他是朱厚环（音译）的儿子，明朝第四个皇帝的后裔。当他看到父亲在朝中受到皇帝的不公正降职时，也就预见到了作为后代将来会遭遇的不幸，从此他住进农村的一个土屋里达19年之久。他在这段时间内专心研究数学和音乐，其成果后来公布并被收集记录下来。

虽然朱载堉置身于正统社会之外的意义与秘密社团的成员有所不同，但他和他们肯定还有一些共同之处。只计算还有多少其它探索者和发明者可能在其它方面为世界做出过贡献，这是没有什么用的。朱亲王的发明"在他的故乡很少用于实践"也是很有代表性的，亲王的遗憾和那些中国杰出的探索者、征服者、发明者、天文学家以及其它的思想家一样，都是因为他们的引导未能得到公众的支持。

中国缺少自发的非亲属组织，根植于中国人缺乏追根求源的热情。这也是中国共产党政府希望通过激烈的措施而改变的主要方面。西方对此作过广泛的报道和错误的理解。同时也必须指出，正如孙中山先生所说的：中国人象"一盘散沙"。本书的读者会认识到，中国人并不总是处处都象"一盘散沙"。在他们所关切的亲属和地方性组织的内部，他们相互粘附在一起就象最坚硬的粘土。而一旦对个人的要求超出他们对基本团体忠诚的限度，中国人就会暴露出"散沙"的特点。

1964年在台湾台北的一个分区进行的社会学调查研究结果表明，中国人的这种弱点仍然存在。库丁（音译）共有人口139107，老台湾人和外地移民基本上各占一半，其中90%人有文化（15%受过高等教育，32%受过中学教育，45%受过小学教育）。研究者发现"中等阶层"占优势（上等阶层占22%，中等阶层占50%，下等阶层占28%）。有各种目的的市民组

织，包括农场、劳工、职业信息、妇女、老龄、学者等。他们的样本调查表明：（1）至少有一半的居民不知道这些组织的存在；（2）另外一半人虽然知道这些组织的存在，但并未参加或使用过他们；（3）仅有10%的居民与这些组织有关。仅有的几个例外是基督教会、传统的寺院、同乡会以及图书馆，积极参与或使用这些组织的人数大约有10%。

自满的代价

中国社会为其缺乏有探索追求的组织已经付出了沉重的代价：没能成功地掀起一场向传统观念挑战的运动；没有给那些新思想的接受者、新理论的开创者、新世界的征服者等杰出人物以应有的支持。过于顾虑个人的安全，以致延缓了社会的发展。并且面对西方的挑战也不能作出应有的快速反应。对某些个人来讲，中国社会给予的安全感就象海市蜃楼式的幻景，可事实上，就是它造成了中国个人最大的不幸。在我妻子的故乡，发生过这样一个典型事例：

一个寡妇将其唯一的儿子养大成人，指望着有一日能给他的儿子完婚，建立一个新的家庭，她也能从此过上安稳舒适的日子。正在这时，一场霍乱袭击了这个地区，她的儿子是第一批受害者。自从她儿子病死之后，几个月来的每天晚上，她都能听到在她窗外有铿锵的铁链撞击声。她坚持认为（并且她的邻人也相信），是一个歹毒的鬼魂害死了她的儿子，鬼魂用铁链锁住她儿子的脖子，这样鬼魂就会从死者身上获得自由。那铁链声是他儿子拼命挣扎着想回到她身边的搏斗中弄出来的。

这个故事中有两个相互联系的悲剧：这位母亲突然地从此永远失去了安全和保障，并且由于她无力用世间的说法面对如此悲

惨的灾难，因此也就更强化了她心理上的悲痛。再没有人能改变眼前的现实，除了她那仅有的一点点财产之外，再无其它的物质保障。比较起来，她比同样遭遇的美国人更悲痛。美国人首先就不会相信这样的解释，相反，他们倒认为灵魂世界才是人类苦难的原因。中国人已经找到了另外的解释，不需要人们去改变那些引起灾难的自然的或人为的条件。

人类联系的模式证明拯救还得依靠人类自身。那些具体、直接的情形都是和常人有关的。虽然这种观点经常产生调和，但它必然伴随着满足和机会主义。中国人是满足的，这是因为他们的个人安全在正常情况下是有保障的，完全满意的；中国人是机会主义，这是因为他们被无法拯救地束缚于他们的原始人际关系中，他们倾向于用相对的关系来思考问题，例如：对与错，真与假，公平与不公平等，唯一绝对的就是他总想着自己承担的对某些人的具体责任。这些安于现状的人，是没有动力建立一个可解救人们于危难之中的机构的，这些人的对与错观念是极易改变的，并且视个人的关系而定，看起来很少有理性能向社会的不公正挑战。家庭之中道德的建立以他们清楚地认识到相互的责任为依据，而这种责任则是不能改变的。

显而易见，当人们坚持这个世界上所有的事要么是黑要么是白时，冲突就不可避免；假如你认定这个世界一切都是灰的，你就会时刻准备妥协，留心着社会的约束。冲突不仅可引起人类悲剧的觉醒，也可引起人类进步的觉醒。但是，尽管妥协可以使他们避开迫害和生死决斗，但也导致了个人的目光短浅，阻碍了社会和知识的进步。所有这些弱点合起来，普遍地羁绊了人类所有或(高尚或卑鄙)的自发性冲动。中国人的这种沉寂的特性给西方人留下的印象是“不可理解”，而美国人的自发性特点给中国人留下的印象是“无法预言”。

中国人对人过分信任，以致于他们常常容易被人出卖。自然界总是随时准备破坏人为之物，如果人和自然的行为都被视为神灵的意志，则这些困境就不可避免。只有假定人们能适应一个比中国人已知的更绝对的价值抽象标准，人为的灾难才会避免或被克服；只有假定人们分析问题时懂得超越暂时性、具体性，自然的力量才可能被理解并引导它为人类谋利；只要中国人还是完全依赖于人与人的相互依靠，则中国的社会就只能遍布贫穷，因为他们总也得不到大自然的恩惠，从大自然获取给他们财富；只要中国人还是没有与残暴作斗争的理性和良知，中国的社会就只能是暴戾横行；只要中国的个人还是缺乏探索未知世界的积极性，作为整体的文化（包括艺术、科学、经济和政治）就只能保持相对的停滞。

参考书目

Anonymous

1966 *My Secret Life*.New York:GrovePress.

The American Bankers Association

1967 *Banking,A Career for Today and Tomorrow*.Prepared by the Personnel Administration and Management Development Committee,New York.

Barnes,H.E.

1939 *Society in Transition*.New York: Prentice-Hall.(2nded.1952.)

Bateson,Gregory

1942 "Some Systematic Approaches to the Study of Culture and Personality."*Character and Personality* 11:76-82.Reprinted in D.G.Haring,*Personal Character and SocialMilieu*.New York: Syracuse University Press,1949,pp.110-116.

Battle,Ronald H.,and Kenney,John P.

1966 "Aggressive Crime."In *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. Vol. 364.(Special issue on"Patterns of Violence.")

Bennis,Warren G.,and Slater,Philip E.

1964 *The Temporary Society*. New York: Harper Colophon Books. Bergsma, Lily Chu

1977 *A Cross-cultural Study of Conformity in Americans and Chinese*. San Francisco: Rand Research Associates.

Bernstein, Carl, and Woodward, Bob

1974 *All the President's Men*. New York: Simon and Schuster.

Bettelheim, Bruno

1966 "Violence, A Neglected Note of Behavior." In *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. Vol. 364. (Special issue on "Patterns of Violence.")

Billington, Ray Allen

1966 *America's Frontier Heritage*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Blanchard, William H.

1978 *Aggression American Style*. Santa Monica, California: Goodyear Publishing Co.

Blenker, Margaret

1965 "Social work and family rel tionships in later life with some thoughts offilial maturity." In *Social Str ucture and the Family: Generational Relations*. edited by Ethel Shanas and Gordon F. Streib. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

B lock, Herbert

1952 *The Herblock Book*. Boston: Beacon Press.

Bolles, Blair
1952 *How to Get Rich in Washington*. New York: W. W. Norton.
Boorstin, Daniel J.
1965 *The Americans: The National Experience*. New York: Random House.
1973 *The Americans: The Democratic Experience*. New York: Random House.
Brademeier, Harry, and Toby, Jackson
1960 *Social Programs in America*. New York: John Wiley and Sons.
Brinton, Crane
1930 *The Jacobins: An Essay in the New History*. New York: Russelland Russell.
1938 *The Anatomy of a Revolution*. New York: W. W. Norton. Revised 1952. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall. Revised and expanded 1965. New York: Vintage Books.
Brogan, D. W.
1941 *U.S.A.: An Outline of the Country, Its People and Institutions*. London and New York: Oxford University Press.
Brown, Frederick
1902 *From T'ientsin to Peking with the Allied Forces*. London: C. H. Kelly.
Brown, Stuart Gerry ed.
1950 *The Social Philosophy of Josiah Royce*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.

1952 *The Religions Philosphy of Josiah Royce, Syracuse*, New York:Syracuse University Press.

Bryan,Dawson

1952 *Building Church Membership through Evangelism*. Nashville,Tenn.:Abingdon–Cokesbury.

Bryce,James

1910 *The American Commonwealth*. New York:Macmillan.

Buck,J.L.

1937 *Land Utilization in China*.Chicago:The University of Chicago Press.

Buck,Pearl S.

1930 *Good Earth*.New York:John Day.

1941 *Of Men and Women*.New York:John Day.

Cantril,Hadley

1958 *The Politics of Despair*.New York:Basic Books.

Capra,Fritjof

1976 *The Tao af Physics*. Boulder, Colorado:Shambhala Publications.

Castro,Josui de

1952 *The Geography of Hunger*. Boston:Little, Brown and Co.

Centers,Richard

1949 *The Psychology of Social Classes*.Princeton:Princeton University Press.

1953 "Social Class,Occupation and Imputed Belief." *American Journal of Sociology*58(May):546.

Chang, Eileen

1956 *Naked Earth*. Hong Kong: The Union Press.

1955 *The Rice-Sprout Song* New York: Charles Scribner's Sons.

Chen, Chung-min

1977 *Upper Camp: A Study of a Chinese Mixed Cropping Village in Taiwan*. Nanking, Taiwan: Institute of Ethnology.

Ch'en, Shou-yi

1961 *Chinese Literature: A Historical Introduction*. New York: Ronald Press Co.

Chin, Ai-li S.

1966 *Modern Chinese Fiction and Family Relations. Analysis of Kinship, Marriage andthe Familyin Contemporary Taiwan and Communist Stories*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Center for International Studies.

China Reconstructs 27, no.10, Oct.1978.

Chow, Yung-teh

1966 *Social Mobility in China: Status Careers Among the Gentry in a Chinese Community*. New York: Atherton Press.

Chu, Ch'en-lou

1967 "Civic Organizations." In Lung Kuan-hai, *A Social Survey of the Kuting District of Taipei City*, 1967, pp.115-128.

Chu, Godwin C.

1966 "Culture, Personality and Persuability." *Sociometry*

29:169–174.

1977 *Radical Change through Communication in Mao's China*. Honolulu: The University Press of Hawaii.

1978 *Popular Media in China: Shaping New Cultural Patterns*. Honolulu: The University Press of Hawaii.

Chu, Godwin C., and Hsu, Francis L.K.

1980 *Moving a Mountain: Cultural Change in China*. Honolulu: The University Press of Hawaii.

1981 "Integration in China: The Post Mao Years." In *China's New Social Fabric*, edited by Godwin C. Chu and Francis L.K. Hsu, in press.

Chu, Godwin C., and Chu, Leonard L.

1979 "Letters to the Editor: They Write in China." *East-West Perspectives*. Journal of the East-West Center (summer).

Chung Kuo Fu Nu[Chinese Women], a magazine. No.6, June 1, 1963.

Clark, Kenneth

1963 "The Blot and the Diagram." *Encounter*. January.

Clark, Margaret and Anderson, Barbara Gallatin

1967 *Culture and Aging: An Anthropological Study of Older Americans*. Springfield, Ill.: Charles C. Thomas.

Codere, Helen

1955 "A Genealogical Study of Kinship in the United S-

tates."*Psychiatry* 18:(1).

Cohen, Myron

1978 "Family Partition and Contractual Procedure in Taiwan."In *Chinese Family Law and Social Change in Historical and Comparative Perspective*, edited by David C.Buxbaum. Seattle: University of Washington Press.

Commager, Henry Steele

1950 *The American Mind*. New Haven: Yale University Press.

1974 "The Significance of Watergate."In *Britannica Book of the Year*, 1974, pp. 709–710. Chicago: Encyclopedia Britannica.

Congressional Quarterly July, 7,1967.

Creel, Herlee G.

1953 *Chinese Thought from Confucius to Mao Tze-tung*. Chicago: University of Chicago Press.

Crook, Isabel, and Crook, David

1966 *The First Years of Yangyi Commune*. London: Routledge and Kegan Paul.

Crossman, Richard, ed.

1949 *The God That Failed*. New York: Harper and Row.

Cuber, John F., and Harper, Robert A.

1948 *Problems of American Society: Values in Conflict*. New York: Henry Holt.

ummiug, Elaine, and Schneider, David

1961 "Sibling Solidarity: A Proqerty of American Kinship." *American Anthropologist* 63: 498–507.

Dane, Sir Richard

1929 "China and the So-called Opium War." *The Asiatic Review* 25: 611–624.

de Lone, Richard

1979 *Small Futures: Children, Inequality, and the Limits of Liberal Reform.* For the Carnegie Council on Children. New York: Harcourt, Brace & Jovanovich.

De Tocqueville, Alexis

1947 *Democracy in America.* Translated by Henry Reeve. New York and London: Oxford University Press.

Deakin, James

1966 *The Lobbyists.* Washington, D. C.: Public Affairs Press.

Der Ling, Princess

1911 *Two Years in the Forbidden City.* New York: Moffat Yard and Co.

Deschamps, Hubert

1959 "Vietnam." In *Encyclopedia Britannica,* pp. 145–145b.

Di Renzo, Gordon, ed.

1977 *We the People: American Character and Social Change.* Westport, Conn.: Greenwood Press.

Dickens, Charles

1967 *American Notes. For General Circulation.* Boston: Ticknor and Fields.

Eberhard, Wolfram

1967 *Guilt and Sin in Traditional China.* Berkeley: University of California Press.

Eddy, Nathan B.;Halback, H.;Isbell, Harris;and Seevers, Maurice H.

1965 "Drug Dependence: Its Significance and Characteristics."*Bulletin of WHO* 32L 721-33.

Edgerton, Clement, trans.

1939 *The Golden Lotus(Chin Ping Mei).* London: Routledge.

Faber, Doris

1979 *The Presidents' Mothers.* New York: St. Martin's Press.

Fadhlan, Ibn

1948 "The Vikings Abroad and at Home."In *A Reader in General Anthropology,* edited by Carleton S. Coon. New York: Henry Holt.

Fairbank, John King

1966 "New Thinking about China."*Atlantic Monthly*(June)pp. 77-78.

1966 "The People's Middle Kingdom."*Foreign Affairs*(July).

1979 *The United States and China.* Cambridge: Harvard University Press.

Feuerwekker, Albert

1968 "Comments" on "Nineteenth-Century China: The Disintegration of the Old Order and the Impact of the West" by Kwangching Lin. In *China in Crisis*, Vol. I, Book 1, edited by Ping-ti Ho and Tang Tsou. Chicago: University of Chicago Press.

Fifth Moon Exhibition

1970 *Five Chinese Painterse*. Taipei, Taiwan.

Foerster, Norman, ed.

1934 *American Poetry and Prose*. New York, Boston Houghton Mifflin.

Forman, Harrison

1945 *Report from Red China*. New York: Henry Holt.

Freud, Sigmund, and Bullitt, William C.

1967 *Thomas Woodrow Wilson, 28th President of the United States: A Psychological Study*. Boston: Houghton Mifflin.

Friedman, Milton

1980 (Report on the Political Storm in Britain Due to Friedman's Theories of Economics), *San Francisco Chronicle*, March 7.

Fromm, Erich

1941 *Escape from Freedom*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Fuchs, Lawrence H.

1967 *The Peace Corps and American National Character*. New York: Meredith Press.

Gallin, Bernard

1966 *Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change*. Berkeley: University of California Press.

Garrity, John

1952 "The Truth About the 'Drug Menace.'" *Harper's* 204(February):27–31.

Gaskill, G.E.

1933 "A Chinese Official's Experiences during the First Opium War." *The American Historical Review* 39: 82–86.

Goode, William J.

1963 *World Revolution and Family Patterns*. New York: Free Press of Glencoe.

Goodman, Walter

1963 *All Honorable Men: Corruption and Compromise in American Life*. Boston: Little, Brown and Co.

Gorer, Geoffrey

1948 *The American People*. New York: W. W. Norton. (Revised 1964.)

Grover, Robert

1961 *The One Hundred Dollar Misunderstanding*. New York: Ballantine Books, Inc.

Gulick, Sidney L.

1937 *Mixing the Races in Hawaii*. Honolulu: The Hawaiian Board Book Rooms.

Halberstam, David

1972 *The Best and the Brightest*. New York: Random

House.

Hao, Keng-sheng

1967 "*Keng Sheng Hsiao Chi*"[A small autobiographi-call note on Keng Sheng].*Chuan Chi Wen Hsueh* [Biographical Literature].Vol.11, No.4.

Harris,Frank

1963 *My Life and Loves*. New York:Grove Press.

Helfer, Ray E., and Kempe,C.Henry,eds.

1968 *The Battered Child*.Chicago: University of Chicago Press.

Henry,Jules

1963 *Culture Against Man*.New York: Random House.

Herring, Edward Pendleton

1936 *Public Administration and the Public Interest*.New York: McGraw-Hill Book Co.

Hicks, Granville

1954 *Where We Came Out*.New York: Viking Press.

Hill,Jennie-Keith

1968 *The Culture of Retirement*.Ph.D.dissertation, North-western University.

Hinton, William

1967 *Fan Shen:A Documentary of Revolution in a Chinese Village*. New York: Monthly Review Press.

Ho,Ping-ti,and Tsou, Tang,eds.

1968 *China in Crisis*.Vol.1,Books 1 and 2.Chicago: University of Chicago Press.

Hsia,Chih-ts'ing

1961 *A History of Modern Chinese Fiction* 1917–1957. New Haven: Yale University Press.

Hsu, Francis L.K.

1943 "The Myth of Chinese Family Size." *American Journal of Sociology* 48:555–562.

1949 "China." In *Most of the World*, edited by Ralph Linton. New York: Columbia University Press.

1952 *Religion, Science, and Human Crises*. London: Routledge and Kegan Paul.

1953 *Americns and Chinese: Two Ways of Life*. New York: H.Schuman.

1963 *Clan, Caste and Club*. Princeton, New Jersey: Van Nostrand and Co. (Japanese translation of Clan, Caste and Club, Tokyo: Baifukan, 1971.)

1968 "Chinese Kinship and Chinese Behavior." In *China in Crisis*, Vol. 1, Book 1, edited by Ping-ti Ho and Tang Tsou. Chicago: University of Chicago Press.

1968 "Psychological Anthropology: An Essential Defect and Its Remedy." Paper presented at the 1968 annual meetings of the American Anthropological Association, Seattle, Washington.

1971 "Psychological Homeostasis and *Jen*: Conceptual Tools for Advancing Psychological Anthropology." *American Anthropologist* 73:23–44.

1971 *Under the Ancestors' Shadow: Kinship, Personality and Social Mobility in China*. Stanford: Stanford University Press.

1973 "Kinship is the Key." *The Center Magazine* 6:4–14.

1974 *China Day by Day*. New Haven, Conn.: Yale University Press (with Eileen Hsu-Balzer and Richard Balzer).

1975 *Iemoto: The Heart of Japan*. New York: Halsted Press.

1977 "Review of *Childhood in China*," edited by William Kessen. *American Journal of Sociology* 83(September):521–524.

1977 "Individual Fulfillment, Social Stability and Cultural Progress." In *We, the People: American Character and Social Change*, edited by Gordon J. Di Renzo. Westport, Conn.: Greenwood Publishers.

1978 "The Myth of Chinese Expansionism." *Journal of Asian and African Studies* 13:184–195.

Hu, Shih

1953 "Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method." *Philosophy East and West* 3:3–24.

Huc, M.

1857 *A Journey Through the Chinese Empire*. Vol. 2, New York: Harper and Brothers.

Hnang, Lucy Jen

1962 *The Impact of the Commune on the Chinese Family*. *Tempo* monograph. Santa Barbara, California.

Huang, Yen-yu

1941 "Viceroy Yeh Ming-ch'en and the Canton episode

(1856–1861)." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 6:37–127.

Hyneman, Charles

1950 *Bureaucracy in a Democracy.* New York: Harper.

Janis, Irving L., and Field, Peter B.

1956 "A Behavioral Assessment of Persuability: Consistency of Individual Differences." *Sociometry* 19, 241–259.

Jewell, Edward Alden

1939 *Have We an American Art?* New York: Longmans, Green &Co.

Johnton, Richard W.

1952 "Death's Fair-haired Boy." *Life.* June 23.

Jones, James

1951 *From Here to Eternity.* New York: Charles Scribner and Sons.

Judelle, Beatrice

1969 "Child Population Study: National Toy Market Analysis." *Toys and Novelties*(12th report). Chicago' Harbrace Publicatios.

Kahl, Joseph A.

1953 *The American Class Structure.* New York: Rinehart.

Kammen, Michael

1972 *People of Paradox: An Inquiry Concerning the Origins of American Civilization.* New York: Alffred Knopf.

Keniston, Kenneth

1960 *The Uncommitted: Alienated Youth in American Society*. New York: Dell Publishing Co.

The Kerner Report

1968 Report of the National Advisory Commission on Civil Disorders. New York: Bantam Books.

Kessen, William, ed.

1975 *Childhood in China*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Kroeber, A.L.

1944 *Configurations of Culture Growth*. Berkeley: University of California Press.

La Dany, Father

1966 "A Reporter at Large: The China Watchers." *The New Yorker*. February 12, pp. 41–109.

Lao She (Shu, Ch'ing-ch'un)

1945 *Luo Tuo Hsiang-Tzu*. Translated by Evan King as *Rickshaw Boy*. New York: Reynal and Hitchcock.

Lasch, Christopher

1979 *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminished Expectations*. New York: W.W. Norton.

Laski, Harold J.

1948 *The American Democracy*. New York: Viking Press.

1960 "Religion, Value-Orientation, and Intergroup Conflict." *The Journal of Social Issues* 12: 14–15.

Lattimore, Owen

1945 *Solution in Asia*. Boston: Little, Brown and Co.

Lau, Sui-kai

1979 "The People's Commune as a Communication Network in the Diffusion of Agritechnology." In *Moving a Mountain: Cultural Change in China*, edited by Godwin C. Chu and Francis L.K. Hsu. Honolulu: The University Press of Hawaii.

Leys, Simon

1977 *Chinese Shadows*. New York: Viking Press.

Levy, Howard S.

1966 *Chinese Footbinding: The History of a Curious Erotic Custom*. New York: Walton Rawls.

Lew, Timothy Tinfang

1923 "China in American School Textbooks." Special Supplement of the *Chinese Social and Political Science Review* (July): 1–154.

Lewin, Kurt

1948 *Resolving Social Conflict*. New York: Harper and Brothers.

Lewis, John W.

1966 "Political Aspects of Mobility in China's Urban Development." *American Political Science Review* 60 (December): 899–912.

Li, Fu-yi

1958 "*Chung Kuo Wen Hua Tui T'ai Kuo Ti Ying Hsiang*" [The influenc of Chinese civilization on Thai-

land]. In Sun-Sheng Ling et al., *Chung T'ao Wen Hwa Lun Chi* [Collected essays on Chinese-Thai civilizations].Taipei.

Lin, Yutang

1935 *My Country and My People*. New York: John Day.

Lindesmith, Alfred R.

1947 *Opiate Addiction*.Bloomington,Indiana:Principia Press

Link,Henry C.

1936 *The Return to Religion*.New York: Macmillan.

Lipset, Seymour M.

1963 *The First New Nation: The U.S. in Historical and Comparative Perspective*. New York: Basic Books.

Lo,Kuan-chung

Ming Dynasty (1368-1644) *The Romance of the Three Kingdoms*. Translated (partially) by C.H.Brewitt-Taylor.Shanghai:Kelly and Walsh.

Lowe, C. H.(Chuan-hua)

1934 *Facing Labor Issues in China*. London:Allen.(This book was first published by the Insttute of Pacific Relations.)

Lu,Hsün(Chou,Shu-jen)

1941 *Ah Q Cheng Chuan(The True Story of Ah Q)*. Translated by Wang Chi-chen, in *Ah Q and Others*. NewYork: Columbia University Press.

Lubell,Samuel

1965 *The Future of American Politics*. 3d.rev. ed. New

York: Harper & Row.

Lung, Kuan-hai

1967 *Tai Pei Shih Ku T'ing Ch'ü She Hui Tiao Ch'a Pao Kao(A Social Suruey of the Kuting District of Taipei City)*. Taipei: Department of Sociology, National Taiwan University.

Lynes, Russell

1964 "Dining at Home." In *The American Heritage—Cookbook and Illustrated History of American Eating and Drinking*.New York:Simon and Schuster.

Mackerras, Colin, and Hunter, Neale

1967 *China Observed*.Melbourne:Nelson.

Mallory, Walter Hampton

1926 *China, Land of Famine*.New York: American Geographic Society.

Masters, William, and Johnson, Virginia

1979 *Homosexuality in Perspective*.Boston:Little,Brown and Co.

Mazour, Anatole G., and Peoples, John M.

1964 *Men and Nations:A World History*.New York:Harcourt, Brace and World.

Mead, Margaret

1949 *Male and Female*. New York:W.Morrow.

Mendelowitz, Daniel M.

1970 *A History of American Art*.New York: Holt, Rinehart and Winston.

Myrdal, Jan

1965 *Report from a Chinese Village*.New York:Pantheon Books.

Needham, Joseph(with the collaboraton of WangLing)

1954 *Sciende and Ciuilization inChina*.Cambridge: Cambridge Univer sity Press.Volume 1: Introductory Ori entations.

1956 Volume 2:*History of Scientific Thought*.

1959 Volume 3:*Mathematics and the Sciences of the Earth*.

1962 Volume 4:*Physics and Physical Technology*.PartI, *Physics*.

1965 Volume 4:*Physics and Physical Technology*.Part II,*Mechanical Engineering*.

Needham,Joseph(with the collaboration of Wang Ling and L Gwei Den)

1971 Volume 4: *Physics and Physical Technology*.Part III,*Civil Engineeri and Nautics*.

Needham,Joseph (with the collaboration of Lu Gwei Djen)

1974 Volume 5: *Chemistry and Chemical Technology*. Part II, *Spagyrical Discovery and Invention: Mgistries of Gold and Immortality*.(Parts I,III,IV,V and VI are in preparation, but parts III, IV and V will appear before part I, according to Needham.) Volume 6: *Biology and Medicine*(projected for the future).

Northrop,F.S.C.

1946 *The Meeting of East and West*.New York: Macmi

llan.

1952 "The Mind of Asia." *Life*,December 31.

Nowell,Iris

1979 *The Dog Crisis*.New York: St. Martin's Press.

Parker, E. C.; Barry, Davad W.;Smythe, Dallas W.

1955 *The Television Radio Audience and Religion*. New York:Harper.

People's Republic of China

1968 *Rent Collection Courtyard:Sculptures of Oppression and Reuolt*.Peking, Foreign Language Press.

Philpott,H.M.

1943 "Conversion Techniques Used by the New Sects in the South." *Religious Education*38:174–179.

Pike, Bishop James

1967 "Tax Organized Religion." *Playboy*.14(April).

Putnam, Carleton

1961 *Race and Reason: A Yankee View*.Washington,D.C. Public Affairs Press.

1967 *Race and Reality: A Search for Solutions*.Washington,D.C.: Public Affairs Press.

Pye,Lucian

1968 *The Spirit of Chinese Politics: A Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development*. Cambridge, Mass.:The MIT Press.

Rice,Berkeley

1968 *The Other End of the Leash: The American Way with Pets*.Boston: Little,Brown and Co.

Riesman, David

1950 *The Lonely Crowd*. New Haven: Yale University Press.

Roth, Philip

1968 *Portnoy's Complaint*. New York: Random House.

Salinger. J. D.

1951 *The Catcher in the Rye*. Boston: Little, Brown and Co.

Sarris, Andrew

1978 "Film Criticism in the Seventies." *Film Comment* 14(January).

1980 "Praise the Year and Pass the Decade." In Films in Focus Series, *The Village Voice*. January 14.

Schneider, David

1968 *American Kinships: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Schneider, Louis, and Dornbusch, Sanford M.

1958 *Popular Religion: Inspiration Books in America*. Chicago: Uiversity of Chicago Press.

Schwartz, Benjamin

1951 *Chinese Communism and the Rise of Mao*. Cambridge: Harvard University Press.

Shanas, Ethel

1963 "The Unmarried Old Person in the United States: Living Arrangements and Care in Illness, Myth and Fact." Paper prepared for the International Social Science Seminar in Gerontology, Markaryd, Sweden, August, 1963.

Sheridan, James E.

1966 *Chinese Warlord: The Career of Feng Yü-hsiang*. Stanford:Stanford University Press.

Shih,Nai-an

1948 *All Men Are Brothers*. Translated by Pearl S. Buck.New York: John Day.

Singh,J. J.

1952 "How to win friends in Asia." *The New York Times Magazine*, September 28.

Skinner,William G.

1965 "Marketing and Social Structure in Rural China, Part III." *Journal of Asian Studies* 24(May):363-399.

Slater, Philip

1970 *The Pursuit of Loneliness: American Culture at the Breaking Point*. Boston: Beacon Press.

Smith,Henry Nash

1950 *Virgin Land:The American West as Symbol and Myth*. New York: Vintage Books.

Snow,C.P.

1968 *The Sleep of Reason*.New York: Scribner's.

Snow,Edgar

1938 *Red Star Over China*.New York: Random House.

Spindler,L.,and Spindler,G.

1958 "Male and Female Adaptations in Culture Change." *American Anthropologist* 60:217-233.

Stavrianos, Leften S., et al.

1964 *A Global History of Man*.Boston, Allyn and Bacon.

Steffens, Lincoln

1931 *The Autobiography of Lincoln Steffens*.New York: Harcourt, Brace and Co.

Sun, E-Tu Zen

1965 "Wu Ch' i-chun: Profile of a Chinese Scholar-Technologist." *Technology and Culture*6:394-406.

Sussman,Marvin B.

1965 "Relationships of Adult Children with Their Parents." In *Social Structure and the Family: Generational Relations*, edited by Ethel Shanas and Gordon F. Streib.Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Tan, Chester C.(T' an,Ch' un-lin)

1955 *The Boxer Catastrophe*.New York: Columbia University Press.

Tawney,Richard H.

1960 *Religion and the Rise of Capitalism*.New York: Harcourt,Brace and Co.

Taylor,G.R.,ed.

1949 *The Turner Thesis:Concerning the Role of the Frontier in American His tory*.Boston:D.C.Heath.

Truman,David B.

1951 *The Government Process:Political Interests and Public Opinion*. New York:Knopf.

Ts' ao,Chan

1929 *The Dream of the Red Chamber*.Translated by C. C. Wang. Garden City,New York: Doubleday, Doran, and Co.

Tsou,Tang

1963 *America's Failure in China*,1941-50. Chicago: University of Chicago Press.

Tsou,Tang,ed.

1968 *China in Crisis*. Vol.2. Chicago: University of Chicago Press.

Tsunoda, Ryusaku, de Bary, Willliam T.,and Keene,Donald

1958 *Sources of Jaqanese Tradition*.New York: Columbia University Press.

Tuchman, Barbara

1972 *Notes from China*.New York: Collier Books.

Turner,Frederick J.

1920 "The Significance of the Frontier in American History." In F.J. Turner, *The Frontier in American History*.New York: Henry Holt.

U.S.Bureau of the Census

1979 *Divorce, Child Custody and Child Support*.Washington, D.C.: Superintendent of Documents, U.S. Government Printing Office.

1967 *Hearings before a Subcommittee of the Committee on Appropriations*. House of Representatives. February 8.

1969 *The Budget in Brief, Fiscal Year* 1970.Executive Office of the Presi dent, Bureau of the Budget.

Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, January 15.

1980 *The Budget in Brief, Fiscal Year* 1980. Executive Office of the President, Bureau of the Budget. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

Walker, C. Lester

1946 "The China Legend." *Harper's* (March) p.239.

Warner, Lloyd and Associates

1949 *Democracy in Jonesville, A Study in Equality and Inequality*. New York: Harper.

Weber, Max

1952 *The Religion of China*. Glencoe, Illinois, The Free Press.

White, William Charles

1942 *Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'aifeng Fu*. 3 Vols. Toronto: University of Toronto Press.

Whyte, William H., Jr.

1956 *The Organization Man*. New York: Simon and Schuster.

Williams, Robin M.

1970 *American Society, a Sociological Interpretation*. New York: Knopf.

Wolfgang, Marvin E.

1967 "The Culture of Youth." Office of Juvenile Delinquency, Welfare Administration, U.S. Department of Health Education, and Welfare. Reprinted in *Task Force*

Report: Juvenile Delinquency and Youth Crime. President's Commission on Law Enforcement and Administration of Justice. Washington, D. C.:U.S. Government Printing Office.

Wu,Ch'eng-en

1930 *Western Journey.* Partially translated by Helen M. Hayes in *The Buddhist Pilgrim's Progress.* New York: E.P. Dutton.

1943 *Western Journey.* Partially translatad by Arthur Waley in *Monkey.* New York:John Day.

Young,Kimball and Mack, Raymond

1962 *Sociology and Social Life.* 2d ed.New York:American Book Co.

Zukov,Gary

1975 *The Dancing Wu Li Masters.* New York:Morrow.

编者后记

许烺光这个名字，对许多中国读者来说还比较陌生，但他对中西文化的精湛分析却早已引起了国内学者的浓厚兴趣。许烺光与近年来备受读书界青睐的人类学家露丝·本尼迪克特和玛格丽特·米德一样，同属于文化心理学（或称文化与人格、民族性）学派，是继两位女杰之后当代人类学界最活跃的国民性研究者。他出生在中国，毕业于沪江大学，曾留学英国伦敦大学，获博士学位。后回到中国从事实地调查和研究工作，1947年执教于美国西北大学人类学系，1977年—1978年当选为美国人类学协会主席。独特的经历和东西方文化双重影响下"边缘人"的"身份，以及卓越的才识，使他成为最有资格写这样一本书的人"（《纽约人》杂志语）。

国民性研究的先驱本尼迪克特曾形象地阐述了文化人类学的前提："宗教信仰、经济活动和政治并不是静止于各自分隔开的清澈小池中的一潭死水，而是会溢出各自假定的界限而彼此交融混流的一股水流"。许烺光正是在这一前提下，纯熟地运用作为一个杰出的人类学家所掌握的技巧和能力，深入艺术、两性、抚育儿童、宗教、政治和经济等几乎人类生活的所有领域，从中美两国的小说、戏剧、谚语、民俗中撷取丰富生动的资料，将其中最不引人注目的、互不相关的平凡琐事投射在全民族的屏幕上，汇聚成为一个综合的模式，凸现出了两种截然不同的文化与人格形貌。

由于长期的文化隔阂和美国人与中国人的种族优越感或盲目自尊，中美两国之间存在着许多误解和偏见，两个民族常常将自己的生活方式认为是理所当然的，而将对方的生活方式斥为邪恶和异常。许烺光以人类学家的宽容态度，将两个民族的行为和习惯置于各自的价值体系中，不仅可以帮助美国人理解中国人，而且可以帮助中国人理解美国人生活中一切重要和细微的方面。

五四以来海内外知识界涌现的几次文化讨论热潮，虽聚论纷纭、学说林立，但均未摆脱玄学式思辨传统的窠臼。《美国人与中国人:两种生活方式比较》，是迄今为止第一部运用人类学方法从典籍文献和世俗民情的总体比较中西文化的书。本书自1953年问世以来曾重印三次，现在呈现给大家的中译本是根据美国夏威夷大学出版社1981年修订版译出的。原书最后一编译者作了部分删节，但这似乎无损本书的学术价值。

承担本书翻译的分别是张守东（自序、导论）；刘文静（第一、二章）；张智勇、刘萍（第三章）；张辉（第四章）；肖莉（第五、六章）；彭凯平（第七、八、九、十章）；李静冰（第十一章）；杨尔齐（第十二章）；刘莉（第十三章）。